C. XXIV. 76. a.

Th. ex.
σ.
322
1.

[illegible]

C XXIV. 76.a. Schegg kleine Propheten 1.

Die

kleinen Propheten.

Uebersetzt und erklärt

von

Peter Schegg,
Professor der Theologie am k. Lyceum in Freysing.

Zweite Ausgabe.

Erste Abtheilung.

Regensburg.
Verlag von Georg Joseph Manz.
1862.

**Das Werk besteht aus vier Abtheilungen oder zwei B
und jede Abtheilung kostet 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr**

Im Verlage von G. J. Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

J. Balmes,
Protestantismus und Katholicismus
in ihren Beziehungen zur europäischen Civilisation.
Nach der neuen verbesserten Aufl. des Originals aus dem Span. übersetzt von Fr. X. Hahn. 2 Bände. gr. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thl. 27 sgr.

A. Buse,
Paulin, Bischof von Nola
und seine Zeit
(350—450.)
2 Bde. gr. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25½ sgr.

Dr. J. M. Düx,
der deutsche Cardinal Nikolaus von Cusa
und die Kirche seiner Zeit.
2 Bde. (1r Zugleich eine Würdigung der großen Concilien des 15. Jahrhunderts. Mit dem Bildnisse Cusas. 2r.: Schluß von Cusas Leben und seinem literarischen Wirken.) gr. 8. 6 fl. 30 kr. od. 4 Thlr.

Dr. J. J. J. v. Döllinger,
Hippolytus und Kallistus,
oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des III. Jahrhunderts. Mit Rücksicht auf die Schriften u. Abhandlungen der HH. Bunsen, Wordsworth, Baur u. Gieseler. gr. 8. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 20 sgr.

Dr. J. J. J. v. Döllinger,
die Reformation,
ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen.
Auch u. d. Titel: Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses. 3 Bde. gr. 8. 10 fl. od. 6 Thlr. 5 sgr.

Dr. J. Friedrich,
Johann Wessel.
Ein Bild aus der Kirchengeschichte des 15. Jahrhunderts. gr. 8. 1 fl. 36 kr. od. 1 Thlr.

Dr. J. Friedrich,
die Lehre des Johann Hus
und ihre Bedeutung für die Entwicklung der neueren Zeit.
Eine Habilitationsschrift.
gr. 8. 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr.

Die

kleinen Propheten.

Uebersetzt und erklärt

von

Peter Schegg,
Professor der Theologie am k. Lyceum in Freysing.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Zweite Ausgabe.

Erster Theil.

Osee — Michäas.

G. C. Mayer

Regensburg.
Verlag von Georg Joseph Manz.
1862.

Vorrede.

Vorliegendes Buch bildet wie versprochen eine Ergänzung zu meiner „Geschichte der letzten Propheten“, indem es die daselbst vorausgenommenen Behauptungen begründen und rechtfertigen soll. Hat man nun jene erstere Schrift freundlich aufgenommen, so wird auch diese eine milde Beurtheilung hoffen und auf wohlmeinende Freunde rechnen dürfen. Sonst habe ich wenig zu sagen, zumal das Buch wahrscheinlich nur in die Hände solcher Leser gelangt, welche gleich an die Sache selbst gehen und sich wenig um eine Vorrede kümmern, und bei der meinigen gewiss mit Recht, da sie, um es offen zu bekennen, nur ein *Cicero pro domo* ist. Denn man hat mir bei meiner Bearbeitung des Isaias zunächst zwei Eigenheiten tadelnd entgegengehalten, einmal dass ich nach der Vulgata übersetzt, dann dass ich die Leistungen Anderer zu wenig oder besser gar nicht berücksichtigt habe. Der erste Vorwurf würde begründet sein, wenn wir eine genaue Erklärung der Vulgata hätten, oder wenn sie einer eingehenden Untersuchung nicht würdig wäre, oder endlich, wenn

dabei der Grundtext vernachlässigt würde. Dass ich mir Letzteres nicht zu Schulden kommen liess, lehrt ein Blick in das Buch selbst und das manche Tausend hebräischer Wörter, die indess nichts weniger als blosse gelehrte Arabesken sind, sondern, wie ich glaube, ihre volle Berechtigung in der Behandlung des Stoffes haben. Ueber die ersten zwei Voraussetzungen spricht die Geschichte der Exegese. Ich hätte so aufrichtig wie nur Einer gewünscht, eine Erklärung der Vulgata nach richtigen und consequent durchgeführten Grundsätzen zu finden; aber ich war nicht so glücklich, und musste selbst zu leisten versuchen, was mir zu mangeln schien. Eine Hauptquelle für die Vulgata bilden die Commentarien des heil. Hieronymus; und klingt es nun nicht unglaublich, wenn ich sagen muss, dass selbst diese so naheliegende Fundgrube wenig oder höchst ungeschickt ausgebeutet wurde? Die meisten Erklärer von Cornelius a Lapide bis auf Rosenmüller, der unsern Vater fleissig ausschrieb, kamen über seine Bemerkungen betreff der LXX nicht hinaus. Indem man diese, so wenig sie auch für uns (nicht so für die Zeitgenossen des Hieronymus) Interesse haben, immer wieder und wieder vorbrachte, weil sie einen Schein von Gelehrsamkeit um sich verbreiten, vergass man, auf die zerstreuten Goldkörner zu achten, welche wirklich das Verständniss fördern und einen Einblick in die Genesis der lateinischen Version gewähren, wiewohl auch da ein genaues Abwägen des wahrhaft Brauchbaren vom blossen Schimmer, der leicht irre führt, nothwendig ist, indem Hieronymus seine Commentarien zu verschiedenen Zeiten, unter wechselnden Umständen, oft sehr eilig und immer für Leser dictirte, die des Hebräischen nicht kundig waren.

Konnte ich in diesem Punkte von meinem einmal eingeschlagenen Wege nicht abgehen, so that ich's um so gewissenhafter

beim zweiten Vorwurfe, der mir gemacht wurde. Ich bemühte mich, mit der ältern und neuern Literatur, so weit sie mir zugänglich war, vertraut zu werden, benützte davon, wo ich Nutzbares fand, habe aber, wie ich glaube, überall die Quelle, woraus ich schöpfte, sorgfältig bezeichnet, und da, wo ich anderer Meinung war, die Schranke der Mässigung nirgend überschritten, eingedenk des schönen rabbinischen Spruches: „Wirf keine Scholle in den Brunnen, aus dem du Wasser getrunken." *) Doch wird man keine eigentliche Kritik der einzelnen Uebersetzungen finden, weil ich nur eine Erklärung geben wollte, und vielleicht eine grössere Gleichartigkeit der Bearbeitung wünschen, für deren Mangel ich freilich nichts Anderes vorzubringen weiss, als dass ich fast vier Jahre an diesem Werke arbeitete, und dass ich erst nach und nach meinen starken Widerwillen gegen diese Art der Exegese überwand, die mir immer nur wie ein unvermeidliches Uebel vorkommt. **) Viel, aufrichtig bekannt, stand mir nicht zu Gebothe, und von den ältern Erklärern konnte ich beim besten Willen wenig gebrauchen; aber auch den neuern gegenüber hoffe ich nicht umsonst gearbeitet zu haben. Ein

*) *Bab. kam.* 92. *b.* בירה דשתית מניה מיא לא־תשדי ביה קלא.

**) *Catenas ex variis interpretum, tam veterum quam recentium scriptis contextas, aut diversas eorum cogitationes et sententias excussas nec in hoc libello inveniet, nec a me exspectabit (lector), satis persuaso, in tanta quanta nunc laboramus librorum abundantia et mole reipublicae literatae commodis longe rectius consuli, si, quod in quoque studiorum genere novis curis expoliendum ac perficiendum restat habito delectu summatim proferatur, quam operosa eorum diligentia, qui, dum nihil indictum esse volunt, dum centies dicta repetunt, ea saepe, quae maxime e re erat, docere, magno silentio praetervehuntur. Manger, praef. in Hos.*

kleiner Schritt weiter im Verständnisse der prophetischen Bücher des Alten Testamentes, denke ich, ist mit dieser Schrift gethan worden. Indess rechne ich das am allerwenigsten mir als Verdienst zu; es liegt in der regenerirenden Richtung, die das Bibelstudium in unsern Tagen überhaupt zu nehmen beginnt. Die leichtfertig ungläubige Art der Interpretation wie die leichtgläubig syncretistische Manier, die Alles in Einen Topf wirft, sind beseitigt, und wir stehen — nach grossen Umwegen — wieder an der Vorhalle in das Heiligthum einer fruchtbringenden Erforschung der heil. Schriften des Alten Testamentes, wir sind wieder da angelangt, von wo ein Santes Pagninus, ein Vatablus, ein Agellius und Muis ausgingen, nur dass wir an schmerzlichen Erfahrungen reicher und mit grossartigeren Mitteln der Forschung ausgestattet sind. Ausser den ältern, bekannten Sammelwerken, neben Cornelius und Calmet, leistete mir Ackermann gute Dienste. Obwohl er vielleicht nicht ein einzigesmal seine Meinung auszusprechen wagt und fast in einer ebenso befangenen Abhängigkeit von Rosenmüller, als Bade von Hengstenberg geblieben ist: so hat er doch oft auf ältere, katholische Exegeten hingewiesen, welche mir nicht zu Gebothe standen, und die ich aus ihm wenigstens theilweise benützen konnte. Unter den neuern hatte ich die bekannten Werke von Hitzig, Ewald, Maurer und Umbreit zur Hand. Hitzig verdient mehr Beachtung, als ihm vielfach zu Theil wird; so sehr auch seine rohe Manier, mit der er oft das Heilige behandelt, verletzt, ist sie doch fast leichter zu verwinden, als die sentimentale, verschwommene Schönthuerei Anderer.*) Zu Hof-

*) *Critici Sacri*, *Tom.* III, *Francof.* 1695. *Biblia sacra Vulgatae Edit. cum selectissimis litteralibus Commentariis. Tom.* XXII.

mann, Hengstenberg und Bade vergleiche meine Bemerkungen in der Einleitung zum Propheten Zacharias. Monographieen, die mir bekannt wurden, führte ich am treffenden Orte auf. Bei der Erklärung strebte ich nach möglichster Klarheit und Deutlichkeit, ich affektirte kein Wissen, wo ich nichts wusste, und ging hoffentlich über keine Schwierigkeit leise und schweigend hinweg. *Citius emergit veritas ex errore, quam ex confusione;* wo ich Unrecht habe, wird es wenigstens leicht zu finden sein. Auf die Citate verwendete ich allen Fleiss; ich habe alle nachgeschlagen und war zu den meisten schon durch die Eigenthümlichkeit meiner Aufgabe, den Sprachgebrauch der Vulgata zu ermitteln, von selbst getrieben. Zu einem blossen Herüberschreiben aus andern Commentaren war da wenig Gelegenheit gebothen. Ich hielt mich darin an den hebräischen Text, und ich bitte, diess bei den Psalmen vorzumerken. Die Uebersetzung sollte deutlich, deutsch und treu sein, nicht buchstäblich. Hieronymus hat sich dieselbe Freiheit, fast nur zu oft erlaubt; er spricht sich selbst in seiner Schrift: *De optimo genere*

Venet. 1755. *Cornelii a L., Commentaria in proph. min. fol. Antv.* 1700. *Calmet, Comm. literalis in V. T. Tom.* XI. *Wirceb.* 1793. *Prophetae minores illustrati a P. F. Ackermann. Viennae* 1833. *Rosenmülleri Scholia, Proph. min.* IV *Tomi. Lips.* 1812—16. Hitzig, die kleinen Propheten. Leipz. 1838. Ewald, die Propheten des A. B. 2 Thle. Stuttg. 1840, 41. *Maurer, Commentarius. Vol.* III. *Lips.* 1838. Umbreit, die Propheten des A. B. B. IV. Hamburg 1844. Hengstenberg, Christologie. III Thle. Berlin 1829—35. Hofmann, Weissagung und Erfüllung. II Thle. Nördlingen 1841, 44. Bade, Christologie. III Thle. Münster 1852.

interpretandi, bestimmt genug aus, und um sich dessen weiter zu überzeugen, darf man z. B. nur die Uebersetzung des Propheten Jeremias mit seinen Commentarien dazu vergleichen, wo er sich selbst wohl hundertmal corrigirt, oder neben seiner Uebersetzung eine zweite als gleichfalls zulässig anführt.

Freysing, in der Osterwoche 1854.

Der Verfasser.

O s e e.

Einleitung.

§. 1.

Der Prophet Osee [Hosea *)] war ein Sohn des näher nicht bekannten Beeri, und weissagte zufolge der Ueberschrift seines Buches während der Regierung der Könige Ozias, Joathan, Achaz und Ezechias von Juda und des Königes Jeroboam von Israel. Die spätere Ueberlieferung macht ihn zu einem Bewohner des nördlichen Reiches, was einzelne Hindeutungen, sowie der Inhalt seiner prophetischen Reden, die alle gegen Israel gerichtet sind, zur historischen Gewissheit zu erheben scheinen. Weiteres aus seinem Leben, mit Ausnahme der Nachrichten über seine (fragliche) symbolische Ehe, wissen wir nichts.

Nach der Ueberschrift umfasste seine prophetische Laufbahn eine sehr lange Zeit; denn zwischen dem Tode Jeroboam's (783 nach der gewöhnlichen Berechnung) und dem Regierungs-Antritte des Ezechias (727) liegen volle 56 Jahre. Doch ist darin an sich nichts Unwahrscheinliches, noch weniger Unmögliches behauptet; Elisäus, Isaias, Daniel weissagten ebenso lange, und ein Alter von

*) Osée (dreisylbig, mit dem Tone auf der penult.), im Hebr. הוֹשֵׁעַ, d. i. Hilfe, Errettung, oder abstr. pro concr. „Retter", wie Hier. richtig erklärt. Osee ist nach der Schreibart der LXX Ὠσηέ, wofür sie (im Pentateuche) mit dem diphthongischen Umlaute bisweilen auch Αὐσή haben (Num. XIII, 9, 16), was Hier. (unnöthigerweise) tadelt. Die LXX im Pentateuche lieben die Diphthonge bei eigenen Namen; es ist für die älteste Aussprache des Hebr. von Wichtigkeit.

80—100 Jahren gehörte damals, bei der einfachen Lebensweise der Propheten insbesondere, so wenig zu den seltenen Fällen, als bei den Beduinen bis auf den heutigen Tag. Indess werden wir weiter unten (§. 3.) sehen, dass der Zeitraum vom Tode des Jeroboam bis auf Ezechias wahrscheinlich um 10 Jahre zu gross angesetzt wurde, und überdiess dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, dass die Ueberschrift die ganze Dauer der Wirksamkeit unsers Propheten angibt, welche ein viel grösseres Feld als jenes seiner prophetischen Aufzeichnungen allein beschreiben kann. Vergl. die Bemerkungen zum letzten Abschnitte unsers Buches.

Wenn wir nun genauer die Gränzlinien zu ziehen versuchen, innerhalb welcher die sogenannte schriftstellerische Thätigkeit des Osee fällt: so müssen wir ernstlich vor jeder falschen Zuversicht in Zeitbestimmung der einzelnen Orakel warnen. Wir sind so wenig berechtigt, wegen der Erwähnung eines Bündnisses mit Aegypten bis in die Tage des letzten Königes von Israel (Osee 730—722) herabzurücken, als wegen der Verschweigung des Bündnisses Israels mit Damaskus das Jahr 742 (die syrisch-israelitische Expedition gegen den König Achaz von Juda vergl. 2 Kön. XV, 29—38. 2 Chron. XXVIII, 5—15. Is. VII.) für den äussersten Gränzpunkt unsers prophetischen Buches auszugeben. Durch eine besondere Ironie des Schicksals, wenn ich so sagen darf, sind gerade jene Verse die dunkelsten, welche historische Andeutungen zu enthalten scheinen. Wie sehr das geschichtliche Moment hinter dem paränetischen zurückstehe und fast verschwinde, sehen wir schon an den verschiedenen Eintheilungsversuchen, welche an unserm Buche gemacht wurden. Während es die einen Gelehrten für eine Sammlung vieler, einzelner, nur lose verbundener Orakelfragmente halten, nennen es Andere vom dritten oder vierten Capitel an ein so fest gegossenes Ganze, dass von einem Uebergange einer Rede in eine andere, d. h. von mehreren, selbstständigen Weissagungen gar nicht gesprochen werden könne. Das muss uns in Betreff der Zeitbestimmungen wenigstens vorsichtig machen.

Indess sind wir auch da nicht ohne allen Anhaltspunkt gelassen. Wir finden im Buche selbst sichtbar einzelne Ruhepunkte, Abschnitte der prophetischen Rede in den messianischen Beschreibungen, welche bei Osee, wie durchgängig bei den andern Propheten, den jedesmaligen Schluss eines grössern, zusammenhängenden

Vortrages bilden. Man hat gerade darauf viel zu wenig geachtet, und doch spricht dafür die Analogie und was allerdings mehr ist und zuletzt allein entscheiden wird, der Inhalt. Es wird uns nicht schwer fallen nachzuweisen, dass Osee bei einem jeden Abschnitte andere Zeitereignisse vor Augen habe, und unter andern Eindrücken schreibe, die wir füglich als eben so viele Perioden seiner prophetischen Thätigkeit bezeichnen können. Dass diese einzelnen Abschnitte auch nach ihrer schriftlichen Abfassung verschiedenen Jahrzehenten angehören, und erst später mit einer kleinen Umarbeitung in Ein Buch vereinigt wurden, ist wahrscheinlich, obgleich nicht im strengen Sinne zu beweisen. Der Prophet konnte wenigstens frühere schriftliche Aufzeichnungen benützen. Wir wollen darauf keinen Nachdruck legen, aber die Abgerissenheit, die Dunkelheit seines Styles, die vielen Anspielungen scheinen darauf hinzuweisen. Wäre unser Buch allein das Produkt eines ruhigen Rückblickes des Propheten auf sein Leben, kaum würde es diese rauhe Aussenseite und jene colossalen Schwierigkeiten haben, vor denen fast alle Erklärer verzagten *); es würde wohl glatter, einfacher geworden sein.

Nach diesen, vom Propheten selbst ausgesteckten Ruhepunkten seiner Rede zerfällt das ganze Buch in drei Theile, nemlich Cap. I—VI, 3; Cap. VI, 4 — XI, 11; endlich Cap. XI, 12 — XIV, 10. Der erste Theil fällt in die Zeit, da die Dynastie Jehu noch regierte; der zweite in die Periode der Partheikämpfe und blutigen Thronumwälzungen Israels nach der Ermordung des Zacharias; der dritte umfasst das letzte Stadium seiner prophetischen Thätigkeit während der Regierung des Phacee (Pekach). Sie unterscheiden sich auch in stylistischer Hinsicht. Der zweite Theil, unter den grössten Aufregungen geschrieben, trägt alle Spuren seiner

*) Hieron., der nicht leicht vor Schwierigkeiten erschrickt, klagt oft über die Dunkelheit unsers prophetischen Buches. Gleich in seiner Vorrede sagt er: Si in explicationibus omnium Prophetarum S. Spiritus indigemus adventu quanto magis in explanatione Osee Prophetae orandus est Dominus et cum Petro dicendum: *Edissere nobis parabolam istam:* praesertim cum obscuritatem voluminis in fine testetur ipse qui scripsit: *Quis sapiens et intelliget ista?* Und im Vorworte zum dritten Buche seines Commentars sagt er: Non ignoro, Pammachi, difficillimum me duodecim Prophetarum opus cudere etc.

Zeit an sich, er ist heftig, abgerissen, voller Drohungen. Der erste und dritte sind gleichartiger und ruhiger, aber unter sich selbst ganz verschieden; die fast bis zur Ermüdung wiederkehrenden Bilder von Ehebruch und Untreue sind aus dem dritten Theile verschwunden; wir begegnen da dem ruhigen, strengen Ernste des an's Greisenalter stossenden Mannes. Die nähere Begründung müssen wir, um uns nicht zu wiederholen, der Erklärung selbst vorbehalten.

Sollte sich diese Abtheilung bewähren, so vermeiden wir zwei Klippen, die Zerstückelung unsers prophetischen Buches in lauter Fragmente und die Verschmelzung der einzelnen Reden in ein unschönes, schleppendes Ganze. Beides scheint mir gleich unnatürlich und gegen die prophetische Sitte.

Die Darstellung des Osee charakterisirt sich durch markige Kürze, Reichthum an Bildern und Lebendigkeit der Auffassung, aber in einer rauhen, harten Schale. Seine Sprache ist voller Unregelmässigkeiten; der Fortschritt der Rede geschieht gleichsam immer sprungweise; ruhige Entwicklung der Gedanken, logische Schärfe mangelt durch und durch; daher auch jeder Versuch, diese prophetischen Vorträge in Strophen zu gliedern, missglückte. Ueber dem Streben nach Kürze und Kraft des Ausdruckes ging das Gefühl für Anmuth und Schönheit der Form verloren. Wenn ich somit allerdings kein unbedingter Lobredner der Grossartigkeit des Osee'schen Styles bin, so gilt das natürlich nur vom Eindrucke, den das Ganze auf den Leser macht. In Einzelnheiten mag er einem Isaias und Habakuk an die Seite gestellt werden, im Ganzen aber möchte ich ihn nicht unter die heiligen Schriftsteller ersten Ranges zählen.

§. 2.

An Osee erging der Befehl Gottes, das Verhältniss Israels zu Ihm, sowie dessen Folgen in einer symbolischen Ehe darzustellen. Die Frage dabei ist, ob wir diese Ehe für einen geschichtlichen äussern, oder innern Vorgang, oder gar für eine pure Allegorie zu nehmen haben. Von jeher waren die Meinungen getheilt *); die

*) Der heil. Hier. hält die ganze Erzählung entschieden für eine Parabel: Si illud (Anspielung auf Jer. XIII, 1—7), sind seine Worte in der Vorrede zum Commentare, in typo, quia fieri non potuit: ergo et

Mehrzahl der neuern Gelehrten scheint sich für die Annahme einer blossen Allegorie oder eines Gesichtes (einer Vision) zu entscheiden; wir müssen uns nichts desto weniger für das Erste aussprechen. Denn:

1. Der Prophet gibt nicht den leisesten Wink, dass er von einem bloss innern Erlebnisse spreche, oder gar nur in einer Allegorie rede. Die durchgängig streng objektive Form geschichtlicher Darstellung, der starke, aussergewöhnliche Nachdruck (vergl. I, 2), welcher gerade auf diesen Befehl gelegt wird, der Name des Weibes und ihres Geschlechtes weisen im Gegentheile mit grosser Entschiedenheit auf einen äussern Vorgang. Wo wir in den prophetischen Büchern Visionen haben, da werden sie mit grösster Bestimmtheit als solche bezeichnet. Osee hatte ein klares Vorbild an Amos; er leitet seine Visionen immer mit den Worten ein: „Das zeigte mir der Herr, Gott, und siehe" VII, 1, 7, VIII, 1. Ebenso

hoc in typo, quia si fiat, turpissimum est, sed respondebis Deo jubente nihil turpe est: et nos dicimus, nihil Deus praecipit nisi quod honestum est, nec jubendo turpia, facit honesta quae turpia sunt; dagegen Augustinus ihren historischen Charakter gegen die Angriffe des Faustus mit den Worten vertheidigt: Quid adversum est clementiae veritatis? quid inimicum fidei christianae? si meretrix, relicta fornicatione, in castam conjugem commutetur? *Contra Faustum* l. XXII. c. 80. Ueber die eigenthümliche Ansicht des hl. Thomas und den sich daranknüpfenden Streit: an Deus dispensare possit in lege naturae siehe Corn. a L.; für uns hat er keine Bedeutung mehr. Er selbst (Corn. a L.) hält dafür, dass die aufgeführten Kinder von Osee adoptirt, nicht erst während seiner Ehe mit der Gomer geboren worden seien. In Rücksicht auf diese Kinder heisse sie uxor fornicationum; ein (späterer) Ehebruch, in dem diese Kinder erzeugt worden, sei nicht zu denken: hoc enim fuisset non tantum infame, sed et scandalosum, ideoque illicitum; wogegen er auf den Einwurf, dass es nicht weniger ärgerlich sei, eine öffentliche Hure zum Weibe zu nehmen, erwiedert: Dei jussionem . . . abstersisse ab hoc Prophetae connubio omnem infamiae . . . maculam . . . Adde, non esse turpe, sed sanctum et honestum, fornicariam ducere hoc fine, ut ipsa vitam turpem cum honesta . . . commutet. Aber wie sich diese Annahme mit I, 3, 6, 8 und überhaupt mit der symbolischen Bedeutung der Ehe des Propheten vereinigen lasse, ist schwer zu begreifen. Auch wird sich der Pastoral-Grundsatz: „es sei heilig und ehrbar, eine Hure, allerdings aus guter Absicht, zu heirathen," kaum auf das A. T. anwenden lassen.

thun Isaias, Ezechiel, Zacharias, wenn auch nicht überall mit denselben Worten, so dass wir den Canon aufstellen müssen: Keine Vision, wo sie nicht deutlich bezeichnet ist. Nur zwingende Gründe können davon eine Ausnahme machen.

2. Symbolische Handlungen gehören mit zum Berufe der Propheten. Ausserordentliche Zeichen und Wunder sind mit ihren Reden, Eigenthümlichkeiten und seltene Schicksale voll tiefer Bedeutung mit ihrem äussern Lebensgange verbunden. Ihr Leben ist eine Predigt für Israel, nicht bloss ihr Wort; ihre Geschicke sind ein Vorbild der Geschicke ihres Volkes. Isaias nennt sich und seine Kinder geradezu ein Zeichen und Vorbild für Israel VIII, 18. Er selbst hatte den Befehl erhalten, drei Jahre lang nackt zu gehen (XX). Wie Gott zu Osee sagte: „Nimm dir ein Weib der Hurereien," so spricht er zu Jeremias: „Du sollst dir kein Weib nehmen!" Ich weiss nicht, welcher Auftrag in den Augen des Juden erniedrigender war, kein Weib oder selbst eine Hure zum Weibe zu haben. Noch härter sind die Befehle, welche an Ezechiel ergehen (IV, V). Solche Vorgänge gleich in das Gebieth des innern Lebens zu versetzen, etwa weil sie der Würde des Prophetenthums nicht entsprächen, und eine Tändelei wären, ist zum wenigsten voreilig und leichtfertig. Wir verlieren dadurch allen geschichtlichen Boden unter unsern Füssen. Der Orient hat für symbolische Handlungen mehr Sinn, als das Abendland und insbesondere wir. Durch unsere, ich darf sagen verkehrte, einseitige Verstandescultur wird unser Gegensatz zur alten Welt immer noch schroffer und unversöhnlicher, und bald hat für uns nichts mehr Werth und Bedeutung als das Wort und der Gedanke. Diese Abstumpfung unserer Sinne für das Symbol ist ein grosses Unglück. In den symbolischen Handlungen zeigte es sich, dass die Propheten nicht bloss Männer des Wortes, sondern auch der That waren; da offenbarte sich das Wesen des Prophetenthums in seiner ganzen Erhabenheit und Schwierigkeit zugleich. Wir fühlen es, wie man davor zittern und beben konnte; wir ahnen, welchen Eindruck ihr Leben und Wirken auf das Volk machen, und wie unversöhnlich die Opposition von Seite der Ungläubigen werden musste. Es galt schon vom Prophetenamte, was der Apostel von der Predigt des Evangeliums sagt: „den Juden ein Aergerniss, den Heiden eine Thorheit" (1 Kor. I, 23). Jahrelang an ein treuloses Weib gekettet sein

— welche Erniedrigung, welche Prüfung des Glaubens! Wie viel Schmach und Hohn hatte Osee desshalb zu ertragen! Aber gerade hierin gab sich die vorzüglichste Aehnlichkeit zwischen seinem Verhältnisse und dem Gottes kund; denn oft klagt Gott: „Mein Name wird gelästert unter den Heiden um euretwillen.“

3. Das hauptsächlichste und in der Wahrheit einzige Bedenken, welches sich gegen die Annahme einer wirklichen Ehe erhebt, liegt in der Schwierigkeit, den Auftrag im ersten Capitel mit jenem des dritten auszugleichen. Man fragt: Ist beim zweiten Befehle: „Geh' und liebe ein Weib,“ ein anderes Weib gemeint, oder wieder die Gomer? und wenn Letzteres, wie haben wir uns einen solchen erneuten Auftrag zu deuten? Manger hat sich für das Erstere ausgesprochen: Pro dote . . . si datum illud (III, 2) esse judicari debet, hoc unum relinquitur, ut novam sibi conjugem ex jussu divino ipsum comparasse fateamur, priori, sive mortua, sive, quod emendari nollet, repudiata, quod procul dubio nobiscum agnovissent omnes, nisi putassent, hoc dato, id necessario statui, quod sanctitati divinae maxime contrarium sit. Dagegen spricht ausser den sprachlichen Gründen, die allerdings schwach sind, die Zerreissung des Symboles. Was an jenem zweiten Weibe geschah, hätte auch an der Gomer geschehen sollen. Die Begnadigung Israels war schon bei der Gomer ausgesprochen (I, 10). Dass sie zu früh gestorben sei, ist pure Hypothese, und dass sie sich hartnäckig nicht bekehrt habe, und desswegen verstossen worden sei, gegen das Symbol. Unter solchen Umständen wäre sie gar nicht zum Weibe des Propheten bestimmt worden. Ihre endliche Bekehrung gehört nothwendig mit zum Abschlusse des Symboles. Wir haben in unserm zweiten Auftrage an Osee nichts anderes, als den Weg, welchen Gott zur Bekehrung des Weibes (d. i. Israels) einschlug. Es wird darin nur ein neues Moment dieser symbolischen Ehe zwischen Osee und Gomer hervorgehoben, nicht eine neue Ehe bezeichnet. Die Verse I, 2, 3 und III, 1, 2 enthalten Einen und denselben Befehl; sie wiederholen Eine und dieselbe Sache und ergänzen sich gegenseitig; erst die darauffolgenden Verse I, 4—9 und III, 3—5 stellen zwei verschiedene Momente (gleichsam Scenen) dieses ehelichen Lebens dar: die Sünde mit ihren Folgen und den Bekehrungsversuch gleichfalls mit seinem Resultate. Die Ausdrücke I, 2: „Geh', nimm dir ein Weib“

und III, 1.: „Geh' und liebe ein Weib" (mit dem daran sich schliessenden Kaufpreise, als Zeichen der Liebe) wechseln absichtlich, weil das erstemal nur die Thatsache, das zweitemal aber auch ihr Motiv angegeben werden sollte. Liebe zog ihn zu jenem Weibe; Liebe bewog ihn, bei ihr auszuharren und selbst jenen äussersten Bekehrungsversuch zu wagen. Nur unerschütterliche Liebe und herzliches Erbarmen kennt ein solches Uebermaass von Geduld und Selbstbeherrschung *).

Wir brauchen nicht zu läugnen, dass hier wirklich eine Schwierigkeit und Dunkelheit stattfinde: nur sehe ich nicht ein, wie sie gehoben werde, wenn wir den ganzen Vorgang zu einem visionären machen, oder ihn selbst für eine Allegorie erklären. Dieselben Fragen kommen immer wieder. Auch bei einer puren Allegorie dürfen wir an kein zweites Weib und keine zweite Ehe denken; denn ihre Bedeutung verlangt strenge eine Einheit der Personen. Zwei Zustände nicht zweier, sondern Einer und derselben Ehe werden beschrieben. Wir werden daher in jedem Falle den Grund dieser Dunkelheit in einer unserm Propheten nicht so gar seltenen Unbestimmtheit und Nachlässigkeit des Ausdruckes und der Dar-

*) Dieselbe Ansicht finde ich so eben noch mit einigen Modifikationen bei Umbreit: „Es befremdet in der That, dass wir wieder von dem Gebote Gottes an den Propheten hören, sich mit einem von einem Andern geliebten, ehebrecherischen Weibe in so treuer Liebe zu verbinden, wie Jehova liebt die Kinder Israels, obschon sie sich zu andern Göttern wenden und sich mit dem Genusse verbothener Süssigkeit verunreinigen. Aber es ist dasselbe, was wir schon vernommen, nur in eine andere, kurze symbolische Darstellung gekleidet. Um einen geringen Preis hat er die Buhlerin gekauft. Einsam soll sie sitzen, von jedem Manne geschieden, und nur dem gehören, der sie ungeachtet ihres hurerischen Sinnes sich erwählt, dass sie sich bessere und bekehre, ein Abbild Israels in der Verbannung, ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer und Orakel." — In geistreicher Weise nimmt Ewald, dem auch Hofmann (Weissagung und Erfüllung, S. 206. 207) folgt, an, dass die Gomer ihren Mann in treuloser Weise ganz und gar verlassen und sich ihrem Buhlen angeschlossen habe. Von ihm musste sie Hosea als Sklavin wieder abkaufen und dann seinen erneuten Bekehrungsversuch vornehmen. Aber die Erzählung weiss von einer so wesentlichen Episode der Verlassung des Propheten von Seite seines Weibes nichts, und das Symbol ist dagegen.

stellung suchen müssen. Osee redete so, als ob er gar nicht missverstanden werden könne.

In einem solchen Auftrage etwas Gottes Unwürdiges sehen, was sich gar nicht rechtfertigen lasse, ist wohl schwer zu begreifen. Gott gab die Gomer dem Propheten zum Weibe, nicht damit sie die Ehe breche, sondern weil er voraus sah, dass sie dieselbe brechen werde. Sie hätte die Treue auch einem andern Manne nicht gehalten. Darin lag so wenig eine Billigung der ehelichen Untreue, oder eine Nöthigung, als in den Worten Jesu Christi: „Quod facis fac citius“ (Luk. XIII, 27) eine Billigung des Verrathes des Judas oder eine Nöthigung liegt. Die Beschämung, welche für Osee eine solche Ehe hatte, lag im Willen Gottes: da hörte alle Schonung für den Propheten auf, und galt das Wort des Herrn: „Der Schüler ist nicht über seinen Meister“ (Matth. X, 24). Osee harrte bei seinem Weibe aus, bis sie sich bekehrte: alsdann wurde er durch ihre Busse und ihre zärtliche Liebe reichlich für alle frühere Schande und Trübsal belohnt. Was hindert uns denn, in der Gomer ein reich begabtes Weib zu sehen, an der Osee bei allen ihren Verirrungen mit trauernder Liebe hing? Verführung, Ueppigkeit, leichtfertiges Wesen ist nach allen prophetischen Schilderungen gerade ein Hauptzug im Zeitalter der Regierung Jeroboams. Das trübe Verhältniss in der Ehe unsers Propheten stand gewiss nicht vereinzelt da; man mochte zu ihm nur etwa sagen: „Dein eigenes Weib ist ja auch um nichts besser“ — aber gerade daran konnte er seine Drohungen in der Hinweisung auf die Namen ihrer Kinder knüpfen. Ich weiss nicht, ob ich eine Vergleichung zwischen der Gomer und Magdalena wagen darf. Doch auch Magdalena war eine Sünderin, und welchen Trost schöpfte der Herr selbst aus ihrer Bekehrung, mit welch zarter Schonung und Liebe behandelte er die Büsserin! Dürfen wir bei unserm Propheten nicht etwas Aehnliches denken?

Den ganzen symbolischen Vorgang werden wir uns einfach in folgender Art vorzustellen haben: Osee nimmt im Auftrage Gottes die Gomer, Tochter des Debelaim, zum Weibe. Zunächst wusste er nur, dass sie ihm eheliche Treue nicht halten werde. Bis zu welchem Grade von Frechheit sie ihrer schamlosen Lust fröhnen, wie lange dieser Zustand der Schmach dauern werde, war ihm nicht im Vorhinein mitgetheilt worden. Er hatte wohl keine so lange

Zeit seiner Prüfung erwartet: aber siehe! drei Kinder aus ehebrecherischem Umgange gebar ihm sein Weib. Die unheilverkündenden Namen, welche den Kummer und Schmerz des Propheten, der an seinem Weibe mit unerschütterlicher Liebe und Treue hing, laut und warnend bekundeten, vermochten nicht, das leichtfertige Weib zur Besinnung zu bringen. Da ergeht an den betrübten Gatten zum zweitenmale der Ruf des Herrn, von nun an nicht mehr durch Worte allein zu warnen und zu mahnen, sondern zu thatsächlicher Züchtigung und Zurechtweisung zu schreiten, ob sie etwa auch da im Trotze verharre, oder sich endlich zum Bessern wenden lasse. Er schliesst daher, von seinem Rechte Gebrauch machend, das untreue Weib strenge ab, er macht ihr fernere Treulosigkeiten unmöglich, enthält sich aber auch selbst von ihr — viele Tage. Da — in solcher unfreiwilliger Einsamkeit erkennt sie ihren Zustand, ihren Undank, ihre Sünde. Reumüthig bittet sie ihren Herrn und Gemal um Verzeihung, erhält sie, und vergilt durch doppelte Liebe, was sie in den Jahren ihrer Jugend verschuldet hatte.

§. 3.

Die meisten Chronologen lassen zwischen dem Tode des Jeroboam und dem Regierungsantritte seines Sohnes Zacharias ein 11 bis 12jähriges Interregnum eintreten, „indem ohne diese Annahme der chronologische Synchronismus total zerstört werden würde, die Richtigkeit der Angabe unsers Verses (2 Kön. XV, 8) aber durch die folgenden Regierungsanfänge (v. 13, 17, 23, 27) ausser Zweifel gesetzt wird, und alle Versuche, auf andere Weise die Differenz zu heben, sich beim ersten Anblick als unstatthaft herausstellen“ (Keil, Bücher d. K. S. 457). So zuversichtlich diese Sprache ist, lautet doch der biblische Bericht, wie es scheint sehr entschieden, dagegen. Denn er erzählt die Kämpfe zwischen Zacharias, Sallum und Menachem, wenn auch kurz, doch in bestimmten, sichern Umrissen, wie ist es anzunehmen, dass er unmittelbar zuvor einen Zeitraum von 10—12 Jahren ganz mit Stillschweigen übergehe, zumal eine solche lang andauernde Unterbrechung der Regierung nach Jeroboam, der seine Dynastie so fest gegründet und so glorreich regiert hatte, nur unter höchst blutigen Partheikämpfen denkbar wäre? Wenn wir den Bericht der Geschichtsbücher (XV, 29: und Jeroboam legte sich zu seinen

Vätern ... und Sacharja, sein Sohn, war König an seiner statt. XVI, 8: Im acht und dreissigsten Jahre des Asarjahu, Königs von Juda, ward Sacharjahu, Sohn Jeroboams, König über Israel in Samaria sechs Monate ... 10: da verschwor sich wider ihn Sallum ... und schlug ihn in Gegenwart des Volkes und tödtete ihn und ward König an seiner statt) mit Osee VII, 3—5 vergleichen, wo dieselbe Verschwörung höchst malerisch beschrieben wird, so ergibt sich, dass Zacharias meuchelmörderisch erschlagen wurde, da der eitle, sichere Thor gar nichts ahnte. Ich weiss nicht, wie sich das mit einem vorhergehenden Interregnum oder vielmehr einem zehnjährigen blutigen Kampfe um die Krone vereinigen lasse. Zacharias war der rechtmässige Erbe und König, da ist Bürgerkrieg und Interregnum identisch. Der ganze Tenor der biblischen Erzählung, die Anspielungen unsers Propheten, endlich wohl auch, wie man sagen darf, die Erwartung des natürlichen, gewöhnlichen Verlaufes der Dinge sind gegen die Annahme eines Interregnums. Vergl. noch die Bemerkungen zum zweiten Abschnitte unseres Buches, wo wir uns über die naheliegenden Ursachen der Verschwörung gegen Zacharias unmittelbar nach seinem Regierungsantritte ausgesprochen haben.

Nun heisst es 2 Kön. XIV, 2: „Fünf und zwanzig Jahre alt war er (Amasias), als er König ward, und neun und zwanzig Jahre regierte er in Jerusalem;“ ferner (ebend. 23): „Im fünfzehnten Jahre Amasias' ... ward König Jeroboam ... in Samaria ein und vierzig Jahre;“ endlich (ebend. XV, 7): „Im acht und dreissigsten Jahre des Asarjahu (d. i. Ussias, Ozias) ward Sacharjahu (Zacharias) König über Israel.“ Wenn Jeroboam im 37. Jahre der Regierung des Ozias starb, und 14 Jahre mit Amasias, dem Vater des Ozias, regierte, so währte seine eigene Regierung 51 Jahre. Wir hätten also nur (mit Thenius) die obige Angabe: „ein und vierzig (מא)“ in „ein und fünzig (נא)“ zu corrigiren, um alle Schwierigkeiten und Widersprüche auszugleichen. Correkturen in Zahlen *) müssen in den Geschichtsbüchern zur gegenseitigen Aus-

*) Der Grund mancher Fehler in den Zahlenangaben liegt in dem ursprünglichen Gebrauche der Buchstaben statt der Ziffern, oder eines eigenen alten Ziffersystemes. Bei der Umschreibung dieser Zeichen in die Zahlwörter konnte kaum jedes Versehen vermieden werden.

gleichung der Berichte noch öfter vorgenommen werden, so dass unser Beispiel nichts weniger als vereinzelnt dasteht.

Wenn wir uns schliesslich für diese Annahme aussprechen, so geschieht es weniger im Interesse unsers Propheten (doch vgl. die Endbemerkung zum ersten Cyklus seiner Weissagungen), als der Sache selbst und der ältern Propheten Amos, Abdias und Joel, für deren Thätigkeit wir dadurch einen grössern Spielraum gewinnen *).

*) Unter den neuern Spezialschriften über Osee standen mir zu Gebote:

S. H. Mangeri Commentarius in librum propheticum Hoseae. Franequerae. 1786. (Eine vortreffliche Arbeit; nur zersplittert der Verf. die Orakel gar zu sehr, und arabisirt im Geschmacke der holländischen Schule zu viel.)

J. C. Stuck, Hoseas propheta. Lipsiae. 1828.

A. Simson der Prophet Hosea. Hamburg und Gotha. 1851. Diese letztere Arbeit konnte ich nur noch vergleichen; sie ist sorgfältig besonders in den Einleitungsfragen; in seiner selbstständigen Erklärung ist der Verfasser, der in kritischer Beziehung die Richtung Ewald's verfolgt, nicht immer glücklich.

U e b e r s e t z u n g.

Erster Cyklus.

Die Ehe des Propheten und ihre Bedeutung.

Erster Theil. Die Verirrungen, der Ehebruch des Weibes und dessen Folgen. Die messianische Wendung.

Cap. I, 1. Das Wort des Herrn, welches erging an Osee, den Sohn des Beeri, in den Tagen des Ozias, Joathan, Achaz, Ezechias, der Könige von Juda, und in den Tagen Jeroboam's, des Sohnes Joas', des Königes von Israel.

2. Beginn der Rede des Herrn durch Osee: und es sprach der Herr zu Osee: „Geh, nimm dir ein Weib der Hurereien, und mache dir Kinder der Hurereien: denn es huret das Land ab vom Herrn.“

3. Und er ging hin und nahm die Gomer, die Tochter des Debelaim: und sie empfing und gebar ihm einen Sohn.

4. Und der Herr sprach zu ihm: „Nenne seinen Namen Jezrahel! Denn noch ein Kleines, und ich werde heimsuchen über dem Hause Jehu das Blut Jezrahel's, und ein Ende machen dem Königthume des Hauses Israel.

5. Und an jenem Tage werde ich den Bogen Israels zerbrechen im Thale Jezrahel.“

6. Und sie empfing abermals und gebar eine Tochter. Und Er sprach zu ihm: „Nenne ihren Namen Unbegnadigte! Denn ich werde nicht fernerhin das Haus Israel begnadigen, sondern vergessend ihrer vergessen.

7. Das Haus Juda aber werde ich begnadigen und sie erretten durch den Herrn, ihren Gott: und ich werde sie nicht erretten durch Bogen und Schwert und Krieg und Rosse und Reiter.“

8. Und sie entwöhnte die Unbegnadigte: und sie empfing und gebar einen Sohn.

9. Und Er sprach: „Nenne seinen Namen Nicht-mein-Volk! Denn ihr seid nicht mein Volk und ich, ich werde nicht euer sein.“

10. Und die Zahl der Kinder Israel wird sein, wie der Sand am Meere, der nicht gemessen und nicht gezählt wird.

Und es wird geschehen: An dem Orte, wo man zu ihnen sagen wird: Nicht-mein-Volk, ihr! wird man ihnen zurufen: Kinder des lebendigen Gottes!

11. Und es werden sich sammeln die Söhne Juda's und die Söhne Israels zumal, und sie werden sich setzen Ein Haupt, und heraufziehen aus dem Lande; denn gross ist der Tag Jezrahel's.

Cap. II, 1. Nennet eure Brüder: Mein-Volk! und eure Schwester: Begnadigte!

Die Anwendung. Warnung und Züchtigung; Erkenntniss der Verirrung.

2. Stellet zur Rede eure Mutter, stellet sie zur Rede,
denn sie ist nicht mein Weib, und ich bin nicht ihr Mann:
dass sie hinwegthue ihre Hurereien von ihrem Angesichte
und ihre Ehebrüche von ihren Brüsten:
3. dass ich sie nicht nackt ausziehe,
und hinstelle wie am Tage ihrer Geburt;
und dass ich sie nicht setze gleich der Wüste,
und hinstelle wie unwegsames Land,
und sie tödte vor Durst.
4. Und ihrer Kinder werde ich mich nicht erbarmen,
denn Kinder der Hurereien sind sie:
5. denn gehurt hat ihre Mutter,
zu Schanden hat sich gemacht ihre Gebärerinn:
denn sie sprach: Ich will nachgehen meinen Liebhabern,
die mein Brod und mein Wasser,
meine Wolle und Linnen,
mein Oel und meinen Trank spenden.

6. Darum — siehe, ich, ich werde deinen Weg umzäunen mit Dornen,
und werde ihn umbauen mit einer Mauer,
und sie wird ihre Pfade nicht finden.
7. Und sie wird ihren Liebhabern nachjagen
und sie nicht einholen,
und wird sie suchen
und nicht finden —
da wird sie sprechen: Ich will mich aufmachen
und zurückkehren zu meinem ersten Manne,
denn besser war mir damals denn jetzt.

Die Verblendung des Weibes, ihre Beschämung und Züchtigung: in der Wüste gehen ihr die Augen auf.

8. Und sie, sie weiss es nicht, dass ich ihr gab Getreide und Wein und Oel,
und dass ich ihr gemehrt Silber und Gold, das sie zum Baal machten.
9. Darum werde ich wieder kommen
und nehmen mein Getreide zu seiner Zeit und meinen Wein zu seiner Zeit,
und ich werde losmachen meine Wolle und Linnen,
welche ihre Schande bedeckten:
10. und nun, aufdecken will ich ihre Schändlichkeit vor den Augen ihrer Buhlen:
und Niemand soll sie erretten aus meiner Hand.
11. Und ich mache ein Ende mit all ihrer Lust —
mit ihren Festen und Neumonden und Sabbaten und allen ihren Feiertagen:
12. und verderbe ihren Weinstock und ihren Feigenbaum,
von denen sie sprach: diess ist Buhllohn, der mir gehört,
meine Buhlen gaben ihn mir:
und ich mache sie zu einem Waldgebirge,
und die Thiere des Feldes weiden sie ab.
13. Und ich suche heim an ihr die Tage der Baale,
denen sie räucherte.

Und sie schmückte sich mit Ring und Geschmeide
und lief ihren Liebhabern nach,
und vergass meiner, spricht der Herr:
14. darum, siehe ich, ich werde sie verlocken
und sie in die Wüste führen,
und an ihr Herz reden.

Die Wiederversöhnung. Neue ewige Verlobung, deren selige Folgen für die ganze Welt.

15. Und ich werde ihr ihre Winzer (wieder) geben an jenem Orte
und das Thal Achor zu einer Pforte der Hoffnung:
und sie wird daselbst lobsingen wie in den Tagen ihrer Jugend
und wie in den Tagen ihres Auszuges aus dem Lande Aegypten.
16. Und es wird geschehen: An jenem Tage, spricht der Herr,
wird sie zu mir sagen: Mein Mann!
und nimmer wird sie rufen: Baali (mein Gemahl)!
17. Und ich entferne die Namen der Baalim aus ihrem Munde,
und nimmer gedenket sie ihres Namens.
18. Und ich richte ihnen auf an jenem Tage einen Bund
mit den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels
und dem Gewürm der Erde:
und Bogen und Schwert und Krieg vertilge ich von der Erde,
und mache sie ruhen mit Zuversicht.
19. Und ich werde mich dir verloben auf ewig:
und ich verlobe mich dir in Gerechtigkeit und Recht
und in Gnade und Erbarmung:
20. und ich verlobe mich dir in Treue:
und erkennen wirst du, dass ich der Herr bin.
21. Und es wird geschehen an jenem Tage:
Erhören werde ich, spricht der Herr, erhören die Himmel,
und sie erhören die Erde:
22. und die Erde erhöret den Waizen und den Wein und das Oel,
und sie erhören den Jezrahel (den Gott — säet):
23. und ich säe sie mir im Lande,
und begnadige die Nichtbegnadigte,
24. und sage zu Nicht-mein-Volk: mein Volk bist du,
und er spricht: Mein Gott bist du.

Zweiter Theil. Die beharrliche Liebe zum untreuen Weibe; die gegenseitige Entbehrung; Rückkehr und Busse.

Cap. III, 1. Und der Herr sprach zu mir ferner: „Geh und liebe ein Weib, theuer ihrem Manne und ehebrecherisch, wie der Herr liebt die Kinder Israel, und sie — sie schauen um nach fremden Göttern und lieben Traubenkuchen."

2. Und ich kaufte sie mir um fünfzehn Silberlinge und ein Maass Gerste und ein halbes Maass Gerste.

3. Und ich sprach zu ihr: Viele Tage wirst du meiner entbehren: und du wirst nicht huren und wirst keines Mannes sein: aber auch ich, ich werde deiner entbehren.

4. Denn viele Tage werden sitzen die Kinder Israel ohne König und ohne Fürsten, ohne Opfer und ohne Altar, ohne Ephod und ohne Theraphim.

5. Und hernach werden die Kinder Israel umkehren und den Herrn ihren Gott suchen und David ihren König, und sie werden hinzittern zum Herrn und zu seinem Heile in der letzten Zeit.

Die Anwendung. Gott im Gerichte gegen sein Volk; erster Theil: Klage und Urtheil in drei Absätzen. Schon ist es dahin gekommen, dass Gottes Urtheil unabänderlich ist, wegen der Schlechtigkeit der Priester insbesondere, dann auch wegen der allgemeinen Verkommenheit und Götzendienerei.

Erster Absatz: das Urtheil.

Cap. IV, 1. Höret das Wort des Herrn, ihr Kinder Israel,
denn einen Streit hat der Herr mit den Bewohnern des Landes,
weil keine Wahrheit und kein Erbarmen und keine Gotteserkenntniss ist im Lande.

2. Verwünschung und Lüge und Mord und Diebstahl und Ehebruch sind ausgegossen,
und Blut reichet an Blut:

3. darob das Land verwelket und jeder Bewohner darauf verschmachtet

an Wild des Feldes und Gevögel des Himmels,
und auch des Meeres Fische kommen um.
4. Aber es rechte Keiner und werde Keiner zu Gericht gezogen;
sondern werden muss dein Volk wie die um das Priesterthum haderten:
5. und du musst straucheln am Tage,
und straucheln muss auch der Prophet mit dir bei Nachts,
und deine Mutter verderbe ich.

Zweiter Absatz: vorzugsweise gegen die Priester; siehe oben.

6. Umkommt mein Volk,
weil es keine Erkenntniss hat.
Denn du verschmähtest die Erkenntniss,
so verschmähe ich dich:
nicht sollst du mir Priester sein.
Du vergassest des Gesetzes deines Gottes,
so vergesse deiner Kinder auch ich.
7. Wie sie zunahmen, also sündigten sie wider mich:
ihre Ehre werde ich in Schmach verwandeln.
8. Die Sünden meines Volkes verschlingen sie,
und nach ihren Freveln lechzet ihre Seele:
9. darum soll, wie dem Volke, also dem Priester geschehen,
und werde ich heimsuchen an ihm seine Wege,
und sein Sinnen ihm vergelten.
10. Sie werden essen und nicht satt werden,
sie huren und brechen ihre Lust nicht:
denn sie haben den Herrn verlassen durch Nichtbeachten.

Dritter Absatz: gegen Ausschweifung und Gözzendienst.

11. Hurerei und Wein und Völlerei
bringen um den Verstand.
12. Mein Volk befragt sein Holz, und lässt sich weissagen von seinem Stabe:
denn der Geist der Hurerei hat es verführt,
und sie huren (abgefallen) von ihrem Gotte.
13. Auf den Gipfeln der Berge opfern sie, und zünden Rauchwerk an auf Hügeln,

unter Eiche und Pappel und Terebinthe, weil glückbringend ihr Schatten ist:
darum huren auch eure Töchter und ehebrechen eure Bräute.

14. Nicht werde ich heimsuchen eure Töchter, wenn sie hurten,
und eure Bräute, wenn sie die Ehe brachen:
Denn sie (die Männer) selbst gehen um mit Buhlerinnen
und opfern mit Lustknaben:
das Volk, ohne Einsicht, büsset.

Warnung an Juda.

15. Wenn du hurest, Israel,
versündige sich wenigst Juda nicht.
Geht nicht nach Galgala, betretet Bethaven nicht,
und schwört nicht (daselbst): „so wahr der Herr lebt!"
16. Denn wie eine störrische Kuh sträubet sich Israel:
nun wird sie der Herr weiden wie ein Lamm im weiten Felde.
17. Ein Genosse der Götzen ist Ephraim,
lass ihn!
18. Heidnisch sind ihre Gelage, hurend huren sie,
Schändliches darzubringen lieben ihre Fürsten.
19. Ihn (Ephraim) bindet zusammen der Sturmwind unter seinen Flügeln,
und zu Schanden werden sie ob ihrer Opfer.

Gott im Gerichte gegen sein Volk; zweiter Theil. Erster Absatz: Anklage zunächst der Häupter und Führer, der Grossen Israels; für seinen züchtigenden Arm sind sie glücklicher Weise noch nicht zu gross.

Cap. V, 1. Höret es, Priester, und merket, Haus Israel, und vernehmet, Haus des Königs,
denn euch gilt das Gericht:
weil ihr zur Schlinge wurdet auf der Warte (Mizpah)
und zum Netze, ausgespannt auf die Höhe (Thabor),
2. und eure Schlachtopfer hinabzoget in den Abgrund.
Aber ich — ich bin ihr Züchtiger —
ihrer insgesammt.

Fortsetzung der Anklage: Ganz Israel hat sich befleckt und ist vom Herrn abgefallen. So wird geschehen was nicht ausbleiben kann: Er wird sich von seinem Volke zurückziehen.

3. Ich, ich kenne Ephraim, und Israel ist vor mir nicht verborgen:
denn so eben (geschieht's, dass) Ephraim buhlt und Israel sich befleckt.
4. Sie richten ihre Gedanken nicht darauf, sich zu ihrem Herrn zu bekehren:
denn der Geist der Hurerei ist in ihrem Innern,
und den Herrn kennen sie nicht.
5. Und der Stolz Israel's wird ihm in's Angesicht zeugen,
und Israel und Ephraim werden fallen durch ihre Schuld:
und auch Juda wird fallen mit ihnen.
6. Mit ihren Schafen und Rindern werden sie den Herrn suchen gehen und nicht finden:
Er ist von ihnen genommen worden.

Zweiter Absatz: Folgen, welche die Zurückziehung der schützenden Hand Gottes für beide Staaten hat.

7. Am Herrn haben sie sich versündiget,
denn Kinder des Ehebruchs zeugten sie:
nun wird sie der Neumond verschlingen samt ihrem Antheil.
8. Stosst in das Horn zu Gaba, in die Trompete zu Rama!
erhebt Kriegslärm in Bethaven!
Aufgeschaut, Benjamin!
9. Ephraim wird zur Wüste werden am Tage der Züchtigung:
an den Stämmen Israels habe ich Wahres kund gethan.
10. Geworden sind die Fürsten Juda's wie Gränzverrücker:
über sie werde ich ausschütten wie Wasser meinen Zorn.
11. Bewältigt ist Ephraim, geknickt am Rechte:
denn es liess nicht ab, dem Gespieenen nachzugehen.

Dritter Absatz: Vergebliches und thörichtes Hilfesuchen beim Assyrier.

12. Ich — ich bin wie eine Motte für Ephraim
und wie eine Fäulniss für das Haus Juda.

13. Und es sah Ephraim sein Siechthum und Juda seinen Verband:
da ging Ephraim zu Assur und schickte zum König
Zänker.
Aber der wird nicht vermögen euch zu heilen,
und nicht, von euch den Verband zu nehmen:
14. denn ich — ich bin wie eine Löwin für Ephraim
und wie ein junger Leu für das Haus Juda.
Ich, ich werde wegraffen und dahingehen,
forttragen, und Keiner ist, der errette.
15. Weggehen, zurückkehren werde ich an meinen Ort:
bis dass ihr, umkommend, mein Angesicht suchet.

Die endliche Bekehrung. Verheissung ihrer Annahme; die messianische Zukunft.

Cap. VI, 1. In ihrer Trübsal werden sie sich frühe zu mir
aufmachen (sprechend):
„Auf, lasst uns zurückkehren zum Herrn:
2. denn Er raffte uns dahin und Er wird uns heilen.“
Sein ist's, zu schlagen
und uns gesund zu machen.
3. Er wird uns wiederbeleben nach zwei Tagen:
am dritten Tage wird er uns aufrichten,
und wir werden leben vor ihm.
Lasst uns erkennen,
lasst uns trachten, dass wir erkennen den Herrn!
Wie die Morgenröthe ist bereitet seine Ankunft:
und er wird uns kommen wie der Frühregen
und wie der Spätregen für die Erde.

Schon die äussern Umstände, welche in der Forderung der Gleichförmigkeit liegen, machten es wünschenswerth, zu der Cap. III erzählten symbolischen Handlung in derselben Weise eine erklärende Ergänzung und Anwendung zu finden, wie sie der symbolischen Handlung des Cap. I beigegeben ist. Wenn wir nun IV — VI, 3 als solche Ergänzung aufstellten, so werden wir in dieser an und für sich probabeln Annahme noch durch sehr bestimmte, innere Gründe unterstützt. In beiden Theilen nemlich (I, II und III—VI, 3) wird der Abfall von Gott wiederholt unter dem Bilde ehelicher Untreue in den stärksten Ausdrücken, wie

sie später nicht mehr vorkommen, geschildert; in beiden Theilen werden die Vorwürfe Gottes in Form gerichtlicher Klage vorgetragen; in beiden Theilen wird die endliche Bekehrung und Wiederbegnadigung Israels bezeugt und betheuert. Ein anderer wichtiger Grund der Bestätigung unserer Behauptung liegt in den Zeitverhältnissen. Unser ganzes Orakel (vergl. I, 4 mit V, 1) muss in den Tagen, da die Dynastie Jehu noch regierte, vorgetragen worden sein; zu einer andern Zeit hätte der Prophet von keinem „königlichen Hause“ sprechen können.

Die friedlichen Regierungsjahre eines Jeroboam in üppiger Sicherheit machten eine solche Predigt des Propheten in Thaten und Worten noch möglich und bedeutsam. Später, unter den furchtbaren Katastrophen blutiger Thronumwälzungen, waren die Augen zu sehr dem öffentlichen Wohl und Wehe zugewendet, als dass Familienverhältnisse auch eines Propheten die allgemeine Aufmerksamkeit hätten fesseln können. Die bald hereinbrechenden Schläge mögen zur Bekehrung des Weibes auch das Ihrige beigetragen haben, da sich die prophetischen Drohungen in schrecklichster Weise vor ihren Augen erfüllten. Jedenfalls musste das Symbol beim Beginne der Erfüllung seiner Bedeutung zurücktreten. Der Prophet hatte nach dieser Seite seine Aufgabe vollendet.

Wenn wir nun den hier beschriebenen Zeitraum der Dauer seiner symbolischen Ehe, während deren Osee seine prophetischen Warn- und Drohreden hielt, auf 3—4 Jahre ansetzen, so werden wir sie für jeden Fall den letzten Lebensjahren Jeroboams zutheilen müssen, sei es dass seine Regierung 41 oder 51 Jahre umfasste. Darnach gehört dieser erste Cyclus der Prophetieen des Osee den Jahren 786—783, oder 776—73 an.

Ein höchst wichtiges Zeugniss prophetischer Beachtung der Zeitumstände haben wir in den scheinbar zufälligen Rückblicken, welche Osee auf Juda nimmt. Zuerst (I, 6, 7) bei der Geburt des zweiten Kindes fand er Juda in einer so glücklichen Verfassung, dass er glaubte, es werde bei der Katastrophe, die er über Israel verhängt sah, ganz verschont bleiben; später (IV, 15) ruft er Juda in ernstlicher, väterlicher Warnung zu, ja nicht in die Fussstapfen Israels zu treten; zuletzt wird ihm klar (V, 5, 10), wie auch Juda seinem Falle durch seine Schuld nicht entgehe. Die

Wege Juda's gingen in den spätern Jahren Ozia's stark abwärts, so erwartungsvoll und hoffnungsreich auch seine früheren Regierungsjahre (vergl. Joel, Einleitung) gewesen sein mochten. Wir haben hierin einen wahren Zeitmesser; der Faden unsers Orakels muss sich durch mehrere Jahre hindurchziehen, wenn auch die historische Ein- und Abtheilung seiner einzelnen Parthieen nicht mehr möglich, weil nicht nöthig ist. Dieser Rückblick auf Juda, der sich mehr und mehr trübt, möchte nicht ohne Bedeutung für die Annahme einer 51jährigen Regierung des Königs Jeroboam sein; denn da finden wir uns schon ziemlich weit in der zweiten Hälfte der Regierungsjahre des Ozias, wo sich Volk und König einer falschen Sicherheit hinzugeben anfingen. Mit Israel ging's noch schlimmer; der alte Jeroboam liess seine Grossen schalten und walten (V, 11), gab allen ihren Gewaltthätigkeiten nach, und suchte schon auf jede Weise mit dem immer stärker werdenden Assyrier in gutem Einvernehmen zu bleiben. Damit glaubten die Thoren sei Alles gethan. So bereitete sich Alles zu den Katastrophen vor, welche über Israel nach dem Tode Jeroboam's mit Blitzesschnelle hereinbrachen.

Zweiter Cyklus.

Zeitbilder: Israel im Revolutionszustande; seine tiefe, geistige und staatliche Verkommenheit. Klage und Warnungen.

Thema.

4. Was soll ich dir thun, Ephraim, was soll ich dir thun, Juda?
denn eure Frömmigkeit ist wie Morgengewölk
und wie der Thau, der früh vergeht.

5. Darum schlage ich sie durch die Propheten, tödte sie durch die Worte meines Mundes,
und meine Gerichte werden wie der Blitz aufleuchten.

Erster Theil. Die Klage. Erster Vorwurf: Gräuel, die in Galaad geschahen.

6. Denn an Erbarmen habe ich Gefallen, nicht an Gaben,
an Gottesfurcht mehr als an Brandopfern:

7. sie aber haben wie Adam meinen Bund übertreten,
da haben sie gegen mich gefrevelt —
8. Galaad, die Stadt der Götzenbildner!
Blutgefersete!
9. einem Räuberrachen gleiche!
Pfaffengenossin, die auf dem Wege erschlagen Sichem-flüchtige!
Ja, Gräuel haben sie verübt.
10. Schauerliches musst' ich sehen im Hause Israel:
da ist Ephraim's Unzucht, hat sich Israel befleckt.
11. Aber auch du, Juda, lege dir zurecht eine Aerndte,
so ich wende die Gefangenschaft meines Volkes.

Zweiter Vorwurf: Empörungen, Verschwörungen in Israel.

Cap. VII, 1. Wie ich Israel heilen wollte,
so offenbarte sich die Ungerechtigkeit Ephraim's
und die Bosheit Samaria's.
Denn sie treiben Lug und Trug,
einbricht der Dieb, draussen plündert der Räuber:
2. und sie sprechen nicht in ihrem Herzen,
dass ich gedenke all ihrer Bosheit:
nun umgeben ihre Werke sie,
vor meinen Augen geschahen sie.
3. Mit ihren Freveln ergötzen sie den König
mit ihren Lügen die Fürsten:
4. sie Alle — Ehebrecher sind sie.
Sowie ein Ofen, der geheizt wird vom Bäcker,
(also) ruhete ein wenig die Stadt —
vom Einkneten des Sauerteiges bis zur Durchsäuerung des Ganzen.
5. Es ist der Tag unsers Königs!
die Fürsten toben vom Weine,
er reicht seine Hand Spöttern:
6. denn sie haben ihr Herz wie einen Ofen zubereitet in ihrer Nachstellung.
Die ganze Nacht schläft sein Bäcker:
am Morgen wird es angeschürt wie Feuerflamme.

7. Sie Alle glühen wie ein Ofen und verschlingen ihre Richter:
alle ihre Könige tödten sie.
Keiner ist der unter ihnen zu mir riefe.

Dritter Vorwurf: die Bündnisse Israels mit fremden Völkern, sein Undank gegen Gott, der es allzeit schützte und bewahrte.

8. Ephraim hat sich unter die Völker gemischt:
Ephraim ist geworden wie ein Aschenkuchen, den man nicht umwendet.
9. Fremde verzehren seine Kraft, und er erkennt nicht:
Greisenschwäche ist über ihn ausgegossen, und er merkt nicht.
10. Gebeugt wird der Stolz Israels vor seinen Augen:
und sie bekehren sich nicht zum Herrn, ihrem Gott,
und bei all dem suchen sie ihn nicht.
11. Ephraim ist geworden wie eine verleitete Taube,
eine unverständige:
Aegypten rufen sie an, zu den Assyriern gehen sie.
12. Sowie sie gehen, spanne ich über sie mein Netz:
wie Gevögel des Himmels werde ich sie herabziehen,
sie schlagen wie es ihre Gemeinde vernommen.
13. Wehe ihnen, dass sie von mir abgefallen!
Verderben ihnen, dass sie an mir gefrevelt!
Ich habe sie errettet:
sie logen gegen mich,
14. und riefen nicht zu mir mit ihrem Herzen,
sondern heulten auf ihren Lagern:
über Waizen und Wein wiederkäueten sie,
fielen ab von mir.
15. Ich lehrte sie und kräftigte ihren Arm:
sie sannen Böses wider mich,
16. nochmal wollten sie „ohne-Joch“ werden.
Sie sind geworden wie ein trügerischer Bogen:
fallen werden durch das Schwert ihre Fürsten
ob des Wahnwitzes ihrer Zunge.
Also war auch ihr Hohn im Lande Aegypten.

Zweiter Theil. Die Drohung. Erster Absatz: gegen das Götzenwesen.

Cap. VIII, 1. Die Trompete an deinen Mund!
Wie ein Adler (kommt's) über das Haus des Herrn,
dafür dass sie meinen Bund übertraten,
sich vergriffen an meinem Gesetze,
2. und zu mir riefen: „Mein Gott,
wir erkennen dich, Israel."
3. Verworfen hat Israel (sein) Heil:
der Feind verfolge es!
4. Sie haben ein Reich gegründet, und nicht aus mir;
Fürsten standen auf, und ich wusste nicht darum:
ihr Gold und Silber machten sie zu Götzen sich,
damit sie umkämen.
5. Verworfen ist dein Kalb, Samaria: —
aufflammt mein Zorn wider sie:
wie lange werden sie nicht dahin kommen, sich zu reinigen? —
6. denn aus Israel ist auch es:
der Künstler hat's gemacht und ein Nicht-Gott ist's —
vielmehr zu Sommerfäden wird das Kalb Samaria's werden.

Zweiter Absatz: gegen das Volk, seine Bündnisse und Götzenfrevel.

7. Wind säen sie, Sturm werden sie ärndten:
kein Halm ist darin, kein Korn das hätte Kern,
und wo es hätte, werden ihn Fremde verschlingen.
8. Verschlungen ist Israel:
schon ist's geworden unter den Völkern wie ein Gefäss für den Auskehricht.
9. Denn sie streiften hinauf nach Assur, ein einsamer Waldesel:
Ephraim brachte Geschenke seinen Liebhabern.
10. Aber mögen sie um Lohn sich dingen Nationen!
Ich werde sie nun zusammenbringen,
und Ruhe sollen sie haben ein wenig vor der Last eines Königs und (seiner) Fürsten.
11. Denn vielgemacht hat Ephraim Altäre zum Sündigen,
geworden sind ihre Altäre zum Falle.

12. Ich schreibe ihm auf meine vielfachen Gebote:
wie fremde werden sie geachtet.
13. Sie bringen Opfer: schlachten Fleisch und speisen,
und der Herr nimmt sie nicht an.
Nun wird er ihres Frevels gedenken,
und heimsuchen ihre Sünden:
sie werden nach Aegypten geführt werden.
14. Israel vergass seines Schöpfers, und bauete sich (Götzen-) Tempel,
und Juda mehrte seine festen Städte:
ich werde Feuer werfen in seine Städte,
und es wird fressen ihre Paläste.

Dritter Absatz: das Exil.

Cap. IX, 1. Freue dich nicht, Israel, juble nicht mit den Völkern!
denn du hast gehurt (abgefallen) von deinem Gotte,
du liebtest Buhllohn auf allen Korntennen.
2. Tenne und Kelter werden sie nicht nähren,
und der Wein sie täuschen.
3. Sie sollen im Lande des Herrn nicht wohnen:
zurückkomme nach Aegypten Ephraim,
und Unreines esse er unter den Assyriern.
4. Sie werden dem Herrn keinen Wein spenden,
noch würden sie ihm (damit) gefallen:
ihre Opfer wären wie Brod der Trauernden —
alle, die davon essen, werden unrein —
denn für ihre Seele ist ihr Brod, in's Haus des Herrn
kommt es nicht.
5. Was werdet ihr (da) thun am Feiertage,
am Festtage des Herrn?
6. Denn siehe, vor der Verwüstung ziehen sie fort:
Aegypten wird sie sammeln,
Memphis sie begraben.
Ihre Kostbarkeiten an Silber werden Nesseln erben:
Dornen wachsen in ihren Zelten.
7. Gekommen sind die Tage der Heimsuchung:
gekommen die Tage der Trübsal.
Merket, Israel, dass ein Thor ist der Prophet, toll der
Geistesmann

wegen der Menge deiner Ungerechtigkeit und der Menge
(deiner) Thorheit.
8. Der Wächter Ephraims (aufgestellt) durch meinen Gott —
der Prophet ist ein Fallstrick des Verderbens geworden:
Wahnsinn ist im Hause des Herrn.
9. Arg haben sie gesündigt wie in den Tagen Gabaa's:
Er wird ihres Frevels gedenken und ihre Bosheit
heimsuchen.

Vierter Absatz: die Liebe Gottes in Hass umgewandelt.

10. Wie Trauben in der Wüste fand ich Israel,
wie Frühfeigen am Wipfel des Baumes sah ich eure
Väter:
sie aber gingen dem Beelphegor nach, fielen ab dem Schandbaren zu,
und wurden zum Gräuel, wie das was sie liebten.
11. Ephraim — wie ein Vogel ist seine Herrlichkeit entflogen:
keine Geburt, keine Schwangerschaft, keine Empfängniss!
12. Und wenn sie herangezogen hätten ihre Kinder,
verwaise ich sie unter den Menschen:
ja, wehe ihnen, so ich weichen werde von ihnen!
13. Ephraim — wie wenn ich sähe Tyrus, gebaut auf einer Trift:
Ephraim wird seine Kinder herausführen zum Schlächter.
14. Gib ihnen, Herr! Was sollst du ihnen geben?
Gib ihnen kinderlosen Schoos und trockene Brüste!
15. (Wegen) all ihrer Bosheit in Galgal, denn dort habe ich sie
hassen gelernt,
wegen der Bosheit ihrer Gedanken werde ich sie aus
meinem Hause vertreiben.
Nicht liebe ich sie förderhin:
alle ihre Fürsten, Abtrünnige sind sie.
16. Gefällt ist Ephraim, seine Wurzel verdorrt,
nicht mehr setzen sie Frucht an:
und wenn sie zeugten, würde ich erschlagen die Frucht
ihrer Lieblinge.
17. Verstossen wird sie mein Gott, weil sie auf ihn nicht hörten:
und umherirren werden sie unter den Nationen.

Fünfter Absatz: der Wohlstand Israels zertrümmert; Gott kennt keine Schonung mehr.

Cap. X, 1. Ein rankender Weinstock ist Israel,
und ihm gleich seine Frucht.
Nach der Menge seiner Frucht vermehrte es seine Altäre,
nach dem Reichthume seines Bodens wurde es reich an Götzenbildern.
2. Getheilt ist sein Herz: nun sollen sie umkommen:
Er wird zerbrechen ihre Bilder, zerstören ihre Altäre.
3. Und nun werden sie sprechen: „Wir haben keinen König!
denn Gott fürchteten wir nicht,
und ein König, was wird der uns helfen?“
4. Ihr redet lügenhafte Gesichte und schliesset Bündnisse:
und sprossen wird wie Bitterkraut auf den Furchen des Feldes das Gericht.
5. In Ehren halten die Einwohner von Samaria die Kälber Bethavens: —
denn darob trauerte sein Volk
und seine Priester, die sich rühmten seiner Zier,
dass sie von ihm wandern musste —
6. und es wird nach Assur gebracht werden ein Geschenk für den König „Zänker“:
erröthen wird Ephraim,
zu Schanden werden Israel ob seines Rathes.
7. Hinschwinden macht Samaria seine Könige
wie Schaum auf dem Wasserspiegel:
8. und verwüstet werden die Götzenhöhen, die Sünde Israels,
Dorn und Disteln werden wachsen auf ihren Altären,
und sie werden zu den Bergen sagen: „Bedecket uns!“
und zu den Hügeln: „Fallet über uns!“
9. Von den Tagen Gabaa's an sündigte Israel,
darin verharrten sie:
nicht soll sie treffen Gabaa's Krieg wider die Söhne der Ruchlosigkeit,
10. nach meiner Lust (vielmehr) werde ich sie züchtigen.
Wider sie sollen die Völker sich sammeln,
wenn sie gezüchtigt werden ob ihrer Doppelsünde.

11. Ephraim ist eine Kuh, die das Dreschen lieben lernte:
und ich fahre über die Schönheit ihres Nackens,
besteige Ephraim.
Ackern wird Juda,
eggen wird Israel.
12. Säet nach Gerechtigkeit, ärndtet nach dem Gebote der Liebe,
brechet einen Neubruch!
Denn das ist die Zeit, den Herrn zu suchen,
bis dass er komme und euch Gerechtigkeit lehre.
13. Ihr habt Bosheit geackert, Ungerechtigkeit geärndtet, die
Frucht der Lüge gegessen;
denn du vertrautest auf deine Wege, auf die Menge deiner
Starken:
14. (so) wird sich Kriegsgetümmel erheben in deinem Volke,
und alle deine Vesten werden verwüstet werden,
wie verwüstet wurde Salmana vom Hause des Baalbe-
kämpfers
am Tage der Schlacht, da die Mutter zerschmettert wurde
sammt den Kindern.
15. Also thut euch Bethel wegen der Bosheit eurer Frevel:
Cap. XI, 1. wie das Morgenroth vergeht, vergehen die Könige
von Israel.

Dritter Theil. Historischer Rückblick; Zusammenfassung des Ganzen, messianischer Schluss.

1. Da Israel jung war, liebte ich ihn,
und aus Aegypten rief ich meinen Sohn.
2. Wie man ihm rief: also wandten sie sich ab davon,
schlachteten den Baalim und opferten Götzenbildern.
3. Ich — wie ein Pflegevater für Ephraim —
trug sie auf meinen Armen:
und sie erkannten nicht, dass ich sie heilte.
4. Mit Menschenbanden ziehe ich sie, mit Liebesseilen,
und bin ihnen, wie der das Joch über den Kiefern aufhebt,
und reiche ihm dar, dass er esse.
5. Nach Aegypten soll er nicht umkehren,
aber Assur — er wird sein König sein:
denn sie wollen nicht umkehren.

6. Anfängt das Schwert in ihren Städten,
und fressen wird es ihren Adel,
und aufzehren ihre Häupter.
7. Mein Volk zögert, zu mir zurückzukehren:
ihnen zumal wird ein Joch aufgelegt werden,
das nicht abgenommen wird.
8. Auf welche Weise soll ich hingeben dich, Ephraim,
verderben dich, Israel?
Auf welche Weise soll ich hingeben dich?
so wie Adama? soll ich dich machen wie Seboim?
Es kehret sich um mein Herz in mir,
aufwallet meine Reue:
9. ich werde nicht thun den Grimm meines Zornes,
nicht mehr werde ich mich umwenden, Ephraim zu verderben,
denn ein Gott bin ich, kein Mensch.
In deiner Mitte (bin ich) der Heilige,
und nicht (mehr) werde ich kommen über eine Stadt.
10. Dem Herrn werden sie folgen, der wie ein Löwe brüllen wird:
denn Er — er wird brüllen, und herzittern vom Meere werden (seine) Söhne,
11. und herbeifliegen wie Vögel aus Aegypten,
und wie Tauben aus dem Lande der Assyrier:
und ich werde sie (wieder) einsetzen in ihre Häuser,
spricht der Herr.

Nach den äussersten Gränzlinien, welche unser prophetischer Abschnitt zieht, bekommen wir einen fast dreissigjährigen Zeitraum, über den sich die darin enthaltenen Reden ausbreiten können. Sie sind nemlich n a c h dem Jahre 771 und v o r dem Jahre 740 gehalten worden. Nach dem Jahre 771 (Anfang der Regierung des Menachem, Manaem): weil die Thronumwälzungen und blutigen Partheikämpfe nach dem Tode Jeroboam's bereits als Vergangenheit hinter dem Propheten liegen und von ihm selbst erwähnt werden. Vor dem Jahre 740: weil er von nicht gesühnten Gräueln in Galaad spricht, um jene Zeit aber das ganze Ostjordan-Gebieth vom Assyrier Tiglat Pileser erobert und seine Einwohner als Gefangene weggeschleppt wurden. Gilead (Galaad) muss zur Zeit, da Osee

diese seine Droh- und Warnreden hielt, noch zum Reiche Israel gehört haben.

Suchen wir nun die wirkliche Zeitperiode unserer Orakel zu ermitteln, so werden wir uns auf die Regierung des Menachem (771—760) beschränken dürfen. Der Prophet schildert Israel noch in der grössten Bewegung, die Revolutionsperiode scheint kaum überstanden; das Land ist in der tiefsten Erniedrigung (VIII, 8) ein Gefäss des Auskehrichts für die Nationen. Die heftige Erregung, mit der Osee in diesem ganzen Abschnitte spricht, und welche selbst noch den rührenden Schluss durchweht, scheint auf die allererste Zeit der Regierung des Menachem selbst hinzudeuten. So wie die Hochwasser der Empörung verliefen, trat unser Prophet auf. Die Gemüther waren da noch am empfänglichsten für ein Wort der Warnung und Rüge; die Zeitumstände gebothen ihm Ernst und Schonung, und eine solche wohlverstandene Rücksicht mochte ihn bewogen haben, keinen Namen zu nennen. Trotzdem wirft unser Abschnitt helle Streiflichter auf die Geschichte dieser blutigen Katastrophen. Aus seinen Andeutungen scheint sich nemlich zu ergeben, dass Zacharias nicht im Kampfe, sondern meuchelmörderisch in Folge einer Verschwörung, obgleich unter den Augen des Volkes, wahrscheinlich bei einem öffentlichen Festzuge erschlagen wurde. Der kurze Bericht 2 Kön. XV, 8—10 ist nicht dagegen und alle übrigen Umstände sprechen dafür. In solcher Art sich eines Königs zu entledigen, ist ächt orientalisch, daher die Nothwendigkeit einer starken und verlässigen Leibwache. Den Grossen in Israel konnte die glanzvolle und kräftige Regierung Jeroboam's nur ein Dorn im Auge sein. Denn es war eine schon durch die Nothwendigkeit gebothene Politik der Könige, die Macht der Grossen und Fürsten wo möglich einzuschränken und zu brechen. Aber gegen Jeroboam konnten sie nichts unternehmen; er hatte seine Stütze im Heere, und war im Umgange mit ihnen klug wie jeder Despot und in letzter Zeit nachsichtig gegen ihre Gewaltthätigkeiten und Launen. Nicht so handelte sein Sohn und Nachfolger; in eitler Sicherheit, die Osee (VII, 5) so schön beschreibt, wurde er nur zu bald ein Opfer ihrer Herrschsucht. Nun kam es erst zum Bürgerkriege. Gegen Sallum, den Königsmörder, stand Menachem auf, schlug ihn und sicherte sich den Thron durch die theuer erkaufte Hilfe des Assyriers, während sich die

Gegenparthei an Aegypten, wie es scheint ohne Erfolg, gewendet hatte. Von Beidem spricht der Prophet; vielleicht geschah's nicht ohne Beimischung bitterer Ironie, dass er im Hinblicke auf diese getäuschten Hoffnungen wegen Aegyptens ausrief: „Nach Aegypten, ja dahin soll Ephraim nicht kommen, aber Assur, er wird sein König sein“ (XI, 5).

Dritter Cyklus.

Zeitbilder: Israel im letzten Stadium seines staatlichen Lebens. Seine unheilbare Verblendung; sein Untergang. Die messianische Wendung der Dinge. Klage und Drohung, endliche Busse und Hilfe.

Erster Theil. Die Klage. Verkehrtes Vertrauen Israels auf seine Bündnisse. Beispiel des wahren Vertrauens.

12. Mit Lüge hat mich Ephraim umgeben und mit Trug das Haus Israel,
als Juda, ein Zeuge, (noch) wandelte mit Gott und mit den Heiligen treulich.

Cap. XII, 1. Wind hüthet Ephraim und nachjagt er Gluthwinden,
alltäglich häuft er Trug und mehret Verwüstung:
und schloss Bündnisse mit Assyrien,
und brachte Oel nach Aegypten.

2. Darum hat der Herr einen Rechtsstreit mit Juda,
und kommt Heimsuchung über Jakob.
Nach ihren Wegen und Werken wird er ihnen vergelten.

3. Im Mutterschoose hielt er seinen Bruder an der Ferse,
und in seiner Manneskraft stellte er sich zum Kampfe mit dem Engel:

4. er rang wider den Engel und überwand,
weinte und flehte ihn an.
In Bethel fand er Ihn: da redete Er mit uns —

5. Er der Herr der Heerschaaren, Herr ist sein Name.
6. Und du — zum Herrn bekehre dich:
wahre der Liebe und des Rechtes,
und vertraue auf deinen Gott allezeit!

Freventliche Grundsätze Israels; Verblendung gegen die Wohlthaten Gottes.

7. Chanaan — in seiner Hand ist trügerische Wage,
Uebervortheilung liebt er:
8. und er, Ephraim, spricht: „Bin ich doch reich geworden,
fand ich meinen Götzen,
stösst doch all mein Thun auf kein Uebel, dass ich sündigte.“
9. Und ich, ich der Herr dein Gott vom Lande Aegypten an,
noch mache ich dich wohnen in Zelten wie in Tagen der Festfeier,
10. und rede zu Propheten, und mehre die Gesichte,
und bilde mich ab in den Propheten.
11. Wenn zu Galaad ein (eitles) Götzenbild war:
so sind auch eitel die in Galgal den Kälbern opfern,
denn auch ihre Altäre werden wie Steinhaufen in den Furchen des Feldes.
12. Jakob floh in die Gefilde Syriens,
und Israel diente um ein Weib,
und hütete um ein Weib:
13. doch führte der Herr durch einen Propheten Israel aus Aegypten,
und liess es hüthen durch einen Propheten.
14. Zum Zorne reizte mich Ephraim durch seine Kränkungen:
und sein Blut wird über ihn kommen,
und seine Schmach wird ihm sein Herr vergelten.

Zweiter Theil. Die Drohung. Erste Drohung wegen seines Götzendienstes.

Cap. XIII, 1. Redete Ephraim, da überfiel Schrecken Israel:
aber er versündigte sich durch Baal und kam um.
2. Und nun! sie fuhren fort zu sündigen,
und machten sich ein Gussbild von ihrem Silber, wie als Gleichbild der Götzen —

alles ein Werk der Künstler!
Zu ihnen sagt man: „Schlachtet Menschen, ihr Kälber-
anbether!"
3. Darum sollen sie werden wie Morgengewölk,
wie Morgenthau, der früh vergeht,
wie Spreu, den der Wind aus der Tenne weht,
und wie Rauch aus dem Zugfenster.
4. Ich, ich bin dein Gott vom Lande Aegypten an gewesen:
und einen Gott ausser mir wirst du nicht kennen,
und ein Helfer ist nicht ausser mir.

Zweite Drohung wegen des Undankes Israels.

5. Ich kannte dich in der Wüste,
im Lande der Oede.
6. Nach ihrer Weide wurden sie gesättigt:
sie wurden satt und erhoben ihr Herz
und vergassen mein.
7. Und ich, ich werde ihnen sein wie eine Löwin,
wie ein Panther auf dem Wege der Assyrier,
8. werde sie packen wie eine Bärin, der man die Jungen raubte,
und aufreissen das Innerste ihres Herzens,
und sie da fressen wie ein Löwe:
wilde Thiere werden sie zerfleischen.
9. Dein Verderben, Israel,
nur in mir, deiner Hilfe, ist es.

Dritte Drohung wegen seiner Verblendung; aufleuchtender Trostblick.

10. Wo ist dein König? eben jetzt?
dass er dich rette in allen deinen Städten;
und deine Richter? von denen du sprachst:
„Gib mir einen König und Fürsten!"
11. (und ich sprach): „Ich werde dir einen König geben in meinem
Zorne,
und nehmen in meinem Unwillen."
12. Zusammengebunden ist der Frevel Ephraim's,
verwahret seine Sünde.

13. Schmerzen der Gebärenden kommen über ihn,
und er, er ist ein thörichtes Kind:
denn nun — nicht besteht er beim Durchbruche der Kinder.
14. (Doch) aus der Hand des Todes werde ich sie reissen:
vom Tode sie erretten.
Ich werde dein Tod sein, o Tod!
dein Biss, o Hölle!

Warnung; denn dieser Trost gilt nicht dem gegenwärtigen Geschlechte, das seine endlichen Schicksale erfüllen muss.

Trost ist verhüllt vor meinen Augen!
15. denn er theilet unter seinen Brüdern.
Herbeiführen wird der Herr den Gluthwind,
der aus der Wüste kommt:
und er wird versiegen machen seine Quellen,
und trocken legen seine Brunnen:
und er wird plündern den Schatz jedes kostbaren Gefässes.

Cap. XIV, 1. Umkomme Samaria!
denn es hat zum Zorne seinen Gott gereizt.
Durch's Schwert sollen sie fallen:
ihre Kinder sollen zerschmettert
und aufgeschlitzt werden ihre Schwangern.

Dritter Theil. Aufforderung zur Busse; reumüthiges Bekenntniss; *das messianische Heil.*

2. Kehre zurück, Israel, zum Herrn, deinem Gott:
denn gefallen bist du durch deine Bosheit.
3. Bringet mit euch Worte und kehret zurück zum Herrn,
und sprechet zu ihm:
„Jegliches Böse tilge, und nimm auf das Gute:
und wir wollen darbringen Kälber unserer Lippen.
4. Assur wird uns nicht retten,
auf Rosse werden wir nicht steigen:
noch werden wir fürder sagen: „Unsere Götter sind die Werke unserer Hände!
sondern Du wirst dich erbarmen des Deinigen, des Waisen.“

5. Ich will ihre Zerknirschung heilen,
frei sie lieben:
denn mein Zorn ist von ihnen gewichen.
6. Ich werde sein wie der Thau:
Israel wird blühen wie die Lilie,
und seine Wurzel ausbrechen gleich dem Libanon.
7. Treiben werden seine Zweige und seine Zier wird sein wie die des Oelbaumes
und sein Duft wie der des Libanon.
8. Nochmal werden, die unter seinem Schatten sitzen, aufleben vom Waizen,
und blühen gleich dem Weinstocke:
und ihr Name wird sein wie Wein vom Libanon.

Schlussermahnung.

9. Ephraim! was sollen mir noch die Götzen?
Ich, ich erhöre und richte auf:
ich gleich einer grünenden Tanne — aus mir erwies sich deine Frucht.
10. Wer ist weise und erkennt diess?
verständig und merket diess?
dass recht sind die Wege des Herrn,
und die Gerechten (sicher) wandeln auf ihnen,
die Sünder aber zusammenstürzen auf ihnen.

Wir haben in diesem letzten prophetischen Abschnitte nur Einen Anhaltspunkt für seine Zeitbestimmung, die Heimsuchung und die Verwüstung Galaads XII, 11. Dadurch kommen wir bis in die letzten Regierungsjahre des Pekach (Phacee, 740—738) herab. Es wäre zwar möglich, dass Osee eine andere Katastrophe Galaad's vor Augen hätte, als die seiner Eroberung durch Tiglat Pileser, aber die Geschichtsbücher wissen davon nichts und innere Gründe sprechen gleichfalls nicht dafür. Das Vertrauen, die Zuversicht, mit der Israel spricht: „Bin ich doch reich geworden, stösst doch all mein Thun auf kein Uebel“ (XII, 8), bezeichnet keinen besondern Wohlstand, der Israel übermüthig machte, sondern nur seinen verkehrten Trotz. Der Verlust von Galaad hatte das Herz Israels noch nicht getroffen, nur seine äussersten Theile abgerissen; in frechem Hochmuthe sprach es noch immer: „Ist doch mir nichts

geschehen!“ wie bei Isaias: „Ziegelsteine stürzten, aber wir werden mit Quaderstücken bauen, Sykomoren fällten sie, aber wir werden Zedern eintauschen“ (IX, 10). In den Worten unsers Propheten: „noch mache ich dich wohnen in Zelten,“ auf welche unmittelbar: „wenn zu Galaad ein eitles Götzenbild war,“ folgt, scheinen wenigstens das Schicksal Galaads anzudeuten, vor dem Gott Israel selbst noch bewahrt hatte.

Wir bekommen dadurch freilich eine grosse Lücke im Leben Osee's von etwa 20 Jahren (760—740); aber solches findet sich im Leben eines jeden Propheten. In der Regel musste ihr öffentliches Auftreten selten und durch irgend ein wichtiges Ereigniss oder eine besondere Aufgabe, die sie zu lösen hatten, motivirt sein. Die übrige Zeit gehörte der Einsamkeit, dem Gebete, dem Umgange mit den Bessern des Volkes und dem Unterrichte ihrer Jünger an.

Das tragische Schicksal der herrlichen Landschaft Galaad, sowie die immer gewaltiger anschwellende Macht Assyriens erinnerte den Propheten lebhaft an die nahe Erfüllung derselben Strafgerichte für Gesammt-Israel, und führte ihn nochmal in hohem Greisenalter auf den Schauplatz des öffentlichen Lebens, von dem er sich wahrscheinlich während der ganzen früheren Zeit der Regierung des Phacee (760—740) ferne gehalten hatte.

Phacee war ein kräftiger Regent; Israel hatte sich unter ihm erholt, und durch jahrelangen Frieden und scheinbar höchst günstige Bündnisse mit Syrien ein politisch nicht unbedeutendes Uebergewicht über Juda bekommen, wie ein erfolgreicher Feldzug gegen dasselbe erwies. In Zeiten des Friedens suchen auch Propheten die Einsamkeit und Stille.

Wenn aber auch Zurückgezogenheit eines Propheten gleich durch mehrere Dezennien befremdlich vorkommt, so leuchtet doch von selbst ein, dass es nicht uns zukommt, über das Wann? und Wie? ihrer Wirksamkeit einen Canon aufzustellen. Das steht allein bei Gott und ist auch den Propheten nicht anheimgegeben. Sie treten auf, wenn sie Gott beruft. Das ist ihr einziger und letzter Grund.

Durch die Zurückgezogenheit unsers Propheten war indess nur eine scheinbare Lücke prophetischer Thätigkeit entstanden, da im südlichen Reiche bereits zwei höchst bedeutende und ein-

flussreiche Propheten (Isaias und Michäas) aufgetreten waren; und dass Osee selbst die öffentlichen Zustände nie aus seinen Augen liess, scheint die 2 Chron. XXVIII, 9—15 enthaltene, kurze Erzählung zu bestättigen, welche einen wohlthuenden Lichtblick in die damalige, im Ganzen trübe Zeitlage gewährt.

Phacee hatte nemlich den König Achaz von Juda (742) in einer grossen Feldschlacht geschlagen, 120,000 getödtet und 200,000 Gefangene mit grosser Beute gemacht, die sein Heer nach Samaria brachte. Da ging ihnen ein Prophet aus Samaria, Oded mit Namen, entgegen, und sprach zu ihnen: „Siehe, in seinem Grimme gegen Juda hat es der Herr in eure Hand gegeben, und ihr würgtet unter ihnen mit einer Wuth, die bis an den Himmel reicht. Und nun denket ihr, die Kinder Juda's euch zu Knechten und Mägden zu machen: gewiss, das würde euch zu einer Verschuldung gereichen gegen den Herrn, euren Gott. So höret denn, und gebet die Gefangenen zurück, die ihr fortgeführt von euren Brüdern, denn die Zorngluth des Herrn ist über euch.“ Und in der That entliessen die Soldaten alle Gefangenen, ja sie gaben ihnen von der Beute Kleider und Schuhe und zu essen und zu trinken, und setzten die Schwächlichen auf Esel und brachten sie nach Jericho zurück zu ihren Brüdern.

Der hier genannte Prophet Oded mag ein Schüler des Osee gewesen sein und in seinem Auftrage gehandelt und gesprochen haben, so dass wir eine liebliche Episode aus dem Stillleben unsers Sehers hätten, bis ihn Gott nochmal selbst zur letzten Mahnung und Warnung Israels berief.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. ***Verbum Domini*** (Wort Gottes); ***Domini**, **gen. orig.*** „Wort“, das von Gott ausgeht und dem Propheten mitgetheilt wird; für „Wort“ haben andere Propheten „Gesicht“; beide Ausdrücke bezeichnen das Organ, durch welches der Prophet die Offenbarungen, die Mittheilungen Gottes in sich aufnimmt, durch das geistige Ohr oder durch das geistige Auge. Gewöhnlich wird die innere, übernatürliche Anregung ein Sprechen Gottes genannt („der Herr sprach“); seltener und mehr bei ausserordentlichen Vorgängen steht: „der Herr liess mich sehen; und ich sah“, vergl. Am. VII, 1. Is. VI, 1. Der Ausdruck „reden, Wort“ nöthigt und berechtigt uns so wenig zur Annahme bestimmt formulirter Worte, als wir bei der Redensart „Einsprechung, Eingebung Gottes“ eine solche Formulirung voraussetzen. Wir haben für den geheimnissvollen Act des Verkehres Gottes mit dem menschlichen Geiste keine andere als die bildliche Bezeichnung des Sprechens. Dem Propheten selbst war nur die Thatsache gewiss, das Wie derselben, ihre Genesis in ihm blieb ihm ein Geheimniss wie uns. — Wenn man nach der Aechtheit der Aufschrift zu unserm Propheten fragt, so können wir es als gleichgiltig dahingestellt sein lassen, ob sie von Osee selbst herrühre, oder von seinen Schülern, um sein Buch von andern prophetischen Büchern zu unterscheiden, wozu

das Bedürfniss und die Sorgfalt für die prophetischen Schriften von selbst trieb. Gegen die Hypothese, dass die Ueberschrift erst von der Hand des (sehr späten) Sammlers der XII kleinen Propheten herrühre, müssen wir schon aus dem Grunde protestiren, weil wir in diesem Falle eine grössere Gleichförmigkeit der Ueberschriften erwarten dürften. Wir sehen gar keinen Grund ein, der den Sammler bewegen mochte, bei den einen Propheten eine Zeitbestimmung beizufügen, während er sie bei den andern unterliess, und nur überhaupt eine solche Mannigfaltigkeit der Ueberschriften eintreten zu lassen; es wäre zum wenigsten gegen den stabilen Charakter des Orientes in solchen Dingen. Dieselben Quellen, welche, falls die Aufschriften unächt wären, den Sammler über das Zeitalter des Osee, des Michäas u. s. w. unterrichteten, würden ihm auch die nöthigen Aufschlüsse über Joel und Abdias gegeben haben, und es wäre kaum abzusehen, warum er uns da vorenthält, was er uns dort mittheilt, da dem Sammler nichts näher lag, als seine Ueberschriften zu den einzelnen Propheten in ein bestimmtes, gleichlautendes Formular zu fassen.

v. 2. ***Principium loquendi Domini*** (Vulg. ***Domino***) ***in Osee*** hat Hieronymus historisch so gedeutet, als ob Gott vor allen Propheten zuerst durch Osee geredet habe: *quod inter omnes hos (prophetas)* ***primum in Osee Dominus sit loquutus et postea ad ceteros. Aliud est autem loqui Dominum in Osee, aliud ad Osee. In Osee non ipsi loquitur Osee, sed per Osee ad alios; ad Osee vero loquens ad ipsum significatur conferre sermonem.*** Wir sehen, er gründet seine Meinung auf den Unterschied von *ad* (אל v. 1) und *in* (ב), den in der neuesten Zeit auch Hitzig wieder geltend gemacht hat. Aber דבר ב heisst ebenso gut an (zu), als in, mit (ב ***instrumentale***), durch Einen reden, wofür viele Beispiele angeführt werden können; vergl. nur Num. XII, 8. Bei den Reden Gottes steht ב (in) desshalb ganz entsprechend, weil sein Reden nicht etwas Aeusserliches ist, das an den Menschen kommt, sondern sich innerlich im Menschen erzeugt. Gott redet immer im Menschen, aber unser Sprachgebrauch ist dagegen. Der Grund, hier etwas Besonderes zu suchen, lag in dem scheinbar müssigen „*principium*"; denn es versteht sich von selbst, dass Gott einmal anfing. „Beginn der Rede des Herrn durch Osee, und es sprach der Herr" — ist schwerfällig und eintönig; Hieronymus gab dem eine sehr geist-

reiche Wendung, die aber nicht in den Zusammenhang passt; denn Osee konnte nicht von sich selbst sagen: dass Gott zuerst durch ihn (hernach durch Andere) gesprochen habe, das wäre auch offenbar falsch gewesen. Aber *principium* steht desshalb doch nicht müssig, sondern, was wenig beachtet worden ist, sehr nachdrücklich: das erste Wort, welches Gott an den Propheten richtete, war ein Auftrag, ein Befehl, den der Prophet gar nicht ahnen konnte. Das Unerhörte, was Gott gleich anfangs von ihm forderte, soll recht hervorgehoben werden. Zu andern Propheten sprach Gott: Gehe hin und predige; zu ihm spricht er: Geh' hin und nimm dir ein Hurenweib. Die Lesart der Vulgata: *principium loquendi Domino* (Anfang, Beginn für den Herrn, zu reden, vergl. Exod. XII, 2: *mensis iste, vobis principium mensium*) scheint eine Correktur des allerdings auffallenden, hieronymianischen: *principium loquendi Domini*, „dessen, was der Herr zu reden hatte.“ Wir können den Wortlaut: „Anfang der Rede des Herrn . . . und er sprach . . .“ etwa so umstellen: „Zuerst, da der Herr zu Osee redete, sprach er“. *uxorem fornicationum — ex quo ostenditur mulier ista quam propheta sumit in conjugem, non semel sed frequentius fornicatam: ut quanto illa sordidior est, tanto sit propheta patientior*, Hier. Der Ausdruck: *mulier fornicationum* bezeichnet nicht an und für sich eine Person, welche schon eine Prostituirte war, sondern kann auch von einer Jungfrau gesagt werden, die aber nach ihrer Verheirathung Ehebruch treibt: „nimm dir ein Weib der Hurereien — die Hurerei treiben wird.“ Das war ein harter Auftrag, aber der Herr gibt den Grund davon an: „denn dieses Volk . . .“ Diese dem Propheten zugemuthete Handlung sollte die Thatsache an's Licht stellen, dass Israel von Gott abgefallen ist. Ob das Weib des Propheten schon zuvor eine Hure gewesen sei oder nicht, muss man durch den Zusammenhang und die Bedeutung des Symbols zu ermitteln suchen, und diess scheint für das Letztere zu sprechen: denn Cap. III, 1 wird unser doppelsinniges *mulier fornicationum* genauer durch *mulier adultera* gegeben; dann wird Israel vor seiner Erwählung zum Bunde mit Gott durchaus als Jungfrau dargestellt (vergl. Ezech. XVI.); sie hat sich nachher erst befleckt. Die ehebrecherische Mutter ist Israel als Collektivbegriff, die Kinder sind die einzelnen Israeliten, Israel *in concreto* — in so ferne daran die Folgen des Ehe-

bruches sichtbar werden. Das Kind ist die Frucht des Ehebruches; sein Name bezeichnet die bittere Natur dieser Frucht, die bittern Folgen des Abfalles von Gott. *fac tibi* eine nicht ganz passende Ergänzung; Fr. Luc. Brugensis in seinen *Romanae correctiones ac lectionum varietates* bemerkt: *Illud fac tibi omittitur a multis libris, etiam antiquis Epanorthotae, conformiter Hebraeo, et Graeco, quin etiam Hieronymi commentario, scribentis ἀπὸ κοινοῦ subaudiendum esse sume, ex pericope praecedente; sumi autem filios posse dupliciter, vel generando vel adoptando.*

v. 3. *Gomer* (גֹּמֶר) *interpretatur τετελεσμένη, i. e. consummata atque perfecta. Debelaim* (דבלים) *παλάτας sonat, quarum in Palaestina permagna copia est est autem massa pinguium caricarum, quas in morem laterum figurantes, ut diu illaesae permaneant, calcant atque compingunt. Itaque Israel consummata in fornicatione atque perfecta filia voluptatis, quae fruentibus suavis videtur et dulcis.* Diese Namens-Erklärung des heil. Hieronymus ist auch von neuern Gelehrten adoptirt worden, und Hofmann bemerkt scharfsinnig dazu: „Der Name des Weibes, das Hosea nimmt, und sein eigener sind für die Kundgebung des göttlichen Rathschlusses, welche durch seine Ehe geschehen soll, bedeutungsvoll. . . Er selbst heisst Hilfe, sein Weib Garaus (Gomer), ihr Vater nach der wahrscheinlichen Deutung Feigenkuchen. Im Wohlleben ist Israel geil geworden; so muss es gar aus mit ihm werden, bis ihm Jehova hilft.“ Doch dürfen wir uns nicht verhehlen, dass diese Deutung nur in das Reich der Möglichkeit gehört (vergl. Fürst, *concord.* Ges. *thes. s. v.*); um so weniger kann daraus ein Schluss auf nothwendige Annahme eines rein innern Vorganges gezogen werden. Ist die gegebene Deutung richtig, so haben wir darin ein Zeichen der göttlichen Providenz. „Sie empfing und gebar“, d. i. sie empfing durch ehebrecherischen Umgang und gebar ihm, dem Propheten, weil er gesetzlich als Vater des Kindes galt, wenn er nicht gegen sein Weib auf Ehebruch Klage führte. Dass dieses Kind nicht sein Kind war, deutet Osee durch die Weglassung des sonst gewöhnlichen: *et cognovit eam* (*et concepit* etc.) an.

v. 4. Das Kind soll den Namen „Jezrahel“ (יזרעאל) erhalten. Diess war der Name jenes Ortes, wo Joram ermordet, die Jezabel aus den Fenstern ihres Palastes auf die Strasse geworfen, und das

ganze königliche Haus von Jehu ausgerottet wurde. Jehu hatte wohl dabei im Auftrage Gottes gehandelt, aber diesen Auftrag zugleich überschritten und unschuldiges Blut auf sich geladen; darum hiess es schon damals: „Weil du wohlgethan hast, zu thun was recht ist in meinen Augen, und völlig so wie es in meinem Sinne war, gethan hast an dem Hause Achab: so sollen Kinder des vierten Geschlechtes dir sitzen auf dem Throne Israel's". 2 Kön. X, 30. Worin Jehu nicht nach dem Willen Gottes gehandelt hatte, z. B. in der Ermordung des Ochozias (Achasja), das sollte an ihm nicht bestraft werden; aber die Blutschuld musste gesühnt werden früher oder später, und da Jehu selbst, sowie seine Nachfolger auf dem Throne bis auf Jeroboam II. ihre Schulden nur häuften: da war endlich der Augenblick jener Wiedervergeltung gekommen, und sie sollte der Name des Kindes ankündigen. Was Jehu in Jezrahel gesündigt, das sollte er jetzt in seinen Kindern büssen. Nun sind die zwei letzten Glieder unsers Verses von selbst klar. „Heimsuchen das Blut von Jezrahel" heisst das dort vergossene Blut rächen; die Rache besteht darin, dass dem Hause Jehu ein Ende gemacht wird, wie damals mit dem Hause Achab's geschah. Ueberdiess war aber der Name des Kindes יזרעאל sehr bezeichnend wegen des fast gleichlautenden Israel (ישראל) und des Doppelsinnes, der in יזרעאל d. i. Gottes-Saat liegt, indem זרע ganz allgemein „ausstreuen" heisst, vom Saamen hergenommen, und bildlich sowohl auf Gutes als Böses bezogen wird, „Frevel, Böses, Unglück", wie „Gutes, Segen, Glück ausstreuen". Die Blutschulden, welche sich bei Gott gesammelt hatten, streut er nun aus. Das Feld Jezrahel wird für das Haus Jehu zu einem Jezrahel, d. h. Gott streut, säet, was sich dort aufgehäuft hatte. Es ist gar nicht nothwendig, dass wir den Nebenbegriff von „zerstreuen" = zerstören, vernichten, hereinziehen. *et quiescere faciam* bezieht sich nicht mehr auf das Haus Jehu, sondern auf das Königthum in Israel überhaupt, dem Gott ein Ende machen wird. Er wird die Blutschuld des Hauses Jehu rächen und dem Königthume Israel selbst ein Ende machen.

v. 5. Erklärt das eben Gesagte: „An jenem Tage nemlich, da Gott das Blut Jezrahels rächt, wird er auch zerbrechen . . ." Bogen Israels ist Alles, was Israel stark, zu einem selbstständigen

Volke machte. *conteram arcum = quiescere faciam regnum.* Die Ebene Jezrahel oder Esdrelon in Galiläa war von jeher der Hauptschauplatz aller grossen Kämpfe gegen Feinde, die vom Norden kamen, weil sich hier die Heeresmassen am leichtesten ausbreiten konnten, vergl. Richt. VI, 33: „Und ganz Midian und Amelek und die Söhne des Morgenlandes waren zusammen gekommen und zogen herüber und lagerten im Thale Jisreel (Jezrahel).“ Ferner 1 Sam. XXIX, 1. Und so ging es fort durch alle Jahrhunderte; die Assyrier, die Chaldäer, die Römer, die Araber bis herab auf Napoleon hatten im Thale Esdrelon ihr Lager. Hieronymus sagt ganz treffend: *Quando ultus fuero sanguinem Jezrael super domum Jehu, et regnum Israel Assyrio vincente delevero, tunc in illa die et in illo tempore conteram omne robur exercitus Israel in valle Jezrael.* Dann fügt er folgende geographische Notiz bei: *Supra diximus Jezraelem, quae nunc juxta Maximinianopolim est, fuisse metropolim regni Samariae prope quam sunt campi latissimi; et vallis nimiae vastitatis, quae plus quam decem millium tenditur passibus.* Der Untergang des Hauses Jehu und des Königthumes in Israel selbst durch einen vom Norden eindringenden Feind erscheint dem Propheten als Eine Thatsache; historisch fallen beide auseinander, ideell bilden sie Eines — Einen Rathschluss Gottes.

v. 6. *Absque misericordia* im Hebr. לֹא רֻחָמָה „nicht-Begnadigte“, die keine Gnade, kein Erbarmen findet, vergl. 1 Petr. II, 10: *οἱ οὐκ ἐλεημένοι.* Von dem Tage an, da Gott ein so drohendes Wort über Israel (v. 4 und 5) gesprochen hatte, war es ein erbarmungsbedürftiges Volk. Aber es soll keine Erbarmung mehr finden. Oft schon hatte sich Gott seines Volkes erbarmt, schon oft hatte es ihn des Uebels gereuet; von nun an hat das aufgehört. Diese Erbarmungsbedürftigkeit des Volkes wird in der Geburt eines Mädchens bezeichnet. Die Zeit von der Geburt des ersten Kindes bis zu der des zweiten war eine Gnadenfrist; ob das Volk sich bekehre und Busse thue oder nicht, davon hing es ab, ob das Kind den Namen „Begnadigte“ oder „nicht-Begnadigte“ erhalten sollte. *oblivione obliviscar eorum* ist durch Combinirung der beiden Stämme נשׁא und נשׁה (vergessen, verlassen) entstanden, die um so näher lag, indem vom Letztern der inf. abs. נָשׁא wirklich (Jer. XXIII, 39) vorkommt, und sich ein einfacher Sinn ergab: „Gott wird ihrer vergessen, wie sie

seiner vergessen haben;“ sie werden ihm sein wie ein fremdes Volk.

v. 7. Ein nachdrucksvoller Gegensatz, auf dass Israel um so tiefer beschämt werde. Die Hilfe, welche Juda zu Theil wird, bezieht sich auf die oben bezeichnete Periode des Unterganges der Dynastie Jehu und des Zehn-Stämmereiches selbst. Vor jenen Feinden, denen Israel bald erliegen wird, wird Juda bewahrt werden, nicht durch seine eigene Stärke, sondern durch den schützenden Arm Gottes. Alsdann wird es sich im glänzendsten Lichte zeigen, dass Israel darum erliegt, weil die Zeit der Gnade vorüber ist (*absque misericordia*).

v. 8. *Ablactavit eam... et concepit* bezeichnet nicht einen grössern Zeitraum, der von der Geburt des zweiten bis zu der des dritten Kindes verfloss, obgleich die israelitischen Frauen ihren Kindern in der Regel zwei und selbst drei Jahre die Brust reichen — 2 Mach. VII, 8. Jos. Flav. *Antiquit.* II, 9 — sondern vielmehr, wie Manger treffend bemerkt, eine schnelle Geburt: *Non inepte quis cogitet, hac addita temporis nota, haud obscure perstringi insatiabilem Gomeris adulterae libidinem, furtivis amoribus ita deditae, ut, simul ac juxta consuetum naturae ordinem liceret, uterum ferret, quod plerumque post ablactationem demum fieri solet.*

v. 9. Der Name „Nicht-mein-Volk“ לֹא עַמִּי drückt den Zustand aus, welchem Israel durch das Urtheil „Nicht-begnadigt“ verfiel, und enthält in so ferne einen Fortschritt, als „Nicht-begnadigt“ eine Uebergangsperiode bezeichnet, in der aber Israel wie früher keine Busse that, so dass sich der Spruch „Nicht-begnadigt“ nach allen seinen Consequenzen erfüllte, welche im Exile hervortraten. Halten wir diese drei Zustände Israels, welche durch die drei Kinder des Propheten symbolisirt waren, historisch auseinander, so ist Jezrahel die Periode des Unterganges der Dynastie Jehu, Lo-Ruchama die Zeit der darauffolgenden Revolutionen und der Kämpfe mit Assyrien, Lo-Ammi endlich das Exil. In dem letzten Versglied: „denn ihr seid nicht mein Volk und ich will nicht euer sein“ ist ein neues Verhältniss Gottes zu seinem Volke angedeutet, welches der Prophet im dritten Capitel, wo er nochmal von seiner Ehe spricht, erklärt. Die eheliche Gemeinschaft wird suspendirt, aber nicht völlig aufgelöst. Jetzt wird uns der plötzliche Ueber-

gang in die messianische Zukunft erklärlich. Das Band zwischen Gott und dem Volke ist gelockert, nicht zerrissen; es wird wieder angeknüpft werden.

v. 10. Die Verheissung Gottes an Abraham wird dadurch nicht vereitelt werden. Wenn diese Tage der Züchtigung und der Busse (vergl. III, 3, 4) vorüber sind, dann kommt n o c h m a l e i n e Z e i t d e r G n a d e, die des Messias. Diese Zeit schildert nun der Prophet selbst in kurzen, kräftigen Zügen: 1. Israel und Juda werden unter Einem Haupte vereiniget sein; 2. Gott wird ihnen seine alte Liebe wieder zuwenden; 3. sie werden zahlreich sein wie der Sand am Meere. Das Exil war dem Reiche Ephraim von Amos mit klaren Worten angekündigt worden. I m E x i l e n u n w i r d d i e s e W e n d u n g d e r D i n g e e r f o l g e n, darum sagt unser Prophet: „an dem Orte, wo zu ihnen gesagt wird . . .“ was im Exile geschah; da war Israel faktisch ein „*Lo Ammi*“, ein „Nicht-mein-Volk“; da konnte man es gar nicht anders nennen. Kinder des „lebendigen“ Gottes steht gegenüber den todten Götzen. Als der lebendige Gott wird er sich auch bewähren durch die Zeichen und Wunder, welche er für sein Volk thun wird.

v. 11. „Denn gross ist der Tag von Jezrael“ enthält einen Rückblick auf Vers 5. Das Gericht Gottes über Israel beginnt im Thale Jezrael — alles Uebrige bis zur messianischen Wiedererneuerung sind nur dessen Folgen. In Rücksicht auf s i e verdient jener Tag mit vollem Rechte das Prädikat g r o s s, folgenreich. Uebrigens heisst der Tag des messianischen Gerichtes selbst sonst durchweg „Tag des Herrn“, hier mit einer feinen Wendung Tag des Jezrahel, d. i. T a g d e r G o t t e s s a a t; denn das wird jener furchtbare Tag auch im vollsten Sinne des Wortes sein. Darum ist der Name „Jezrahel“ so bezeichnend; das Kind des Propheten repräsentirt darin Israel in seinem gegenwärtigen Zustande der Sünde und Bestrafung, wie in seinem zukünftigen der Begnadigung. Unbestimmt ist noch der Ausdruck: „sie werden heraufziehen aus dem Lande.“ Man kann dabei an Züge nach Jerusalem denken, wohin man vom ganzen Lande ziehen wird, was jetzt nicht stattfindet, sondern erst eintreten wird, wenn das Schisma aufgehoben ist. Aber passender scheint mir unter *terra* das Land des Exiles verstanden zu werden. Der Ausdruck „Land“ hat nemlich seine

nähere Bestimmung schon Vers 10: „an dem Orte, wo man zu ihnen sagen wird: nicht-mein-Volk“ erhalten.

Cap. II, 1. Dem Propheten wird wie so oft die Zukunft zur Gegenwart. Versenkt in den glückseligen Zustand jener herrlichen Zeit ruft er desshalb aus: „Saget, rufet euren Brüdern zu: Mein Volk! und eurer Schwester: Begnadigte.“ Unter den Kindern des Propheten waren zwei Brüder, daher der Pluralis. Diese seine Kinder hat er vor Augen und ruft ihnen zu, sich gegenseitig nicht mehr bei ihrem alten Namen zu nennen, sondern bei ihrem neuen; denn das Alte ist vergangen. Die Frau des Propheten tritt zurück, denn Frau und Kinder bedeuten dasselbe Israel. In der Aenderung des Namens der Kinder ist von selbst die Wiederaufnahme der Mutter einbegriffen; sie sind ja nur um der Mutter willen verworfen worden.

v. 2. *Judicate*, richtet = stellet zur Rede, ziehet zur Verantwortung; Hieronymus: *ineant judicium adversus matrem suam*. Der Prophet konnte Niemand Andern anreden, als die Kinder, weil sie Israel *in concreto* sind, die Mutter Israel *in abstracto*. *Quoniam* gibt den Grund an, auf welchen hin sie zur Verantwortung gezogen werden soll, worin eigentlich der Klagepunkt besteht: „denn sie ist nicht mein Weib,“ sie hat selbst die Ehe zwischen mir und ihr aufgelöst; durch ihr Betragen ist es dahin gekommen, dass wir aufgehört haben, Eheleute zu sein. Noch hat sie den Scheidebrief nicht, noch ist Gott nicht gegen sie eingeschritten. Damit es nicht zu diesem Aeussersten komme, und Gott sie seine Gewalt als Ehegemal nicht ganz fühlen lasse, sollen eben die Kinder ihre Mutter zur Verantwortung vor Gericht ziehen, sie gleichsam durch einen richterlichen Spruch nöthigen, „dass sie entferne ihre Buhlereien von ihrem Angesichte.“ Das Urtheil soll also dahin lauten: *auferat* Im Grundtext steht ו davor: „*et auferat*“, was denselben Sinn gibt: „und (in Folge des Richterspruches) entferne sie.“ *fornicationes* und *adulteria* sind hier die Reizmittel zur Unzucht, welche sie in ihrem Angesichte und zwischen ihren Brüsten trägt; da wir gleich im Folgenden *ne expoliem* lesen, so haben wir nicht an schamloses Betragen, sondern an üppigen Schmuck, an eine die Hure auszeichnende Kleidung zu denken, und dabei wohl auch an Amulette und andere Zaubermittel, wodurch sie ihre Liebhaber an sich zu fesseln glaubte.

v. 3. *Ne forte* — motivirt sehr nachdrücklich den Urtheilsspruch: „sie entferne . . .“ Denn thut sie es nicht, dann möchte es der Herr thun, und da würde es freilich bei einem blossen Entziehen dieser verführerischen Schmuckgegenstände nicht bleiben, sondern er würde sie ganz nackt ausziehen. „Tag ihrer Geburt“ wohl zunächst nur eine Umschreibung von „nackt“, wie auch wir sagen: mutternackt; aber es enthält auch zugleich die Nebenbedeutung eines Eckel-erregenden Zustandes. *secundum*, nach, gemäss = wie am Tage. Und noch mehr: er würde ihr dann auch Alles entziehen, was sie bisher von ihm empfangen hatte, so dass sie dem äussersten Mangel ausgesetzt würde. „Zur Wüste machen“ = zu einem Bilde der Wüste, ihr Alles entziehen, wie der Wüste Alles, was Leben bringt, entzogen ist, so dass das Weib vor Mangel und Elend umkommt. Weil der Prophet das Bild von der Wüste entlehnt, darum sagt er auch „vor Durst“ sterben, indem der Wüste zunächst nur das Wasser mangelt. Wir können in dem bildlichen Ausdrucke „zur Wüste machen“ in Verbindung mit „wie am Tage ihrer Geburt“ auch eine Anspielung auf den Zustand des Volkes in der Wüste nach seinem Auszuge aus Aegypten annehmen. Der Auszug aus Aegypten war der Tag der Geburt Israels, aber wie jämmerlich wäre das Volk ohne die wunderbare Hilfe Gottes umgekommen! Israel mag Acht haben, dass es der Herr nicht wieder in jenen alten Zustand zurückversetze, aber diessmal ohne die Wunder seiner Hilfe. Aehnlich Ewald.

vv. 4. 5. Der Prophet bleibt indess bei blossen Befürchtungen nicht stehen, sondern geht zugleich auf unheilvolle Verkündigungen über; er weiss nur zu gut, dass alle diese Befürchtungen eintreffen werden, weil das treulose Israel nicht zur Besinnung kommt. *confusa est* steht parallel zu *fornicata est*, wie *quae concepit* zu *mater*, so dass beide Versglieder denselben Sinn haben. Zu Schanden werden = schandvoll werden, voll Schande (Schändlichkeit) sein, sich zu Schanden machen, sich schänden. Ausserordentlich bezeichnend für die Bedeutung des Bildes ist der Beweggrund, den die Ehebrecherin für ihre Untreue vorschützt: „Meine Liebhaber erhalten mein Leben, ich muss durch sie meinen Unterhalt bekommen.“ Israel trieb Götzendienst, weil es vorgab und weil es glaubte, von den Göttern Brod und Wasser und Wein, d. i. Regen und Sonnenschein und Segen der Feldfrüchte zu empfangen.

potus, Getränke, gegenüber von „Wasser“, ist Wein und geistige Getränke.

v. 6. „Darum“ nicht gerade weil sie solches spricht, will ich meine Hand gegen sie erheben, sondern weil sie solches thut — *quia fornicata est.* Das Bild in unserm Verse ist von einem Lustwandler hergenommen, der plötzlich auf seinem Wege aufgehalten wird; es passt in so ferne gut auf die Ehebrecherin, als ihr Leben einem steten Lustwandeln gleicht. Von einem Genusse stürzt sie sich in einen andern, sie pflückt alle Blumen, die sie am Wege findet; da umzäunt ihr Gott auf einmal den Weg mit Dornen, und umgibt sie mit einer Mauer, so dass sie keinen Ausgang mehr findet; d. h. Gott führt sie in grosse Drangsal und Enge. Vergl. Klagel. III, 1: „Ich bin der Mann, der das Elend geschauet . . . 5. es umbauet mich und schliesst mich eng ein . . . 7. es hat mich eingezäunt, ich kann nicht hinaus . . . 9. es vermauert meine Wege mit Werkstücken.“ In gleicher Weise heisst es von Ueberwindung der Hindernisse „Mauern überspringen“ Ps. XVII, 30: *in deo meo transgrediar murum.* Nach dem Hebräischen hiesse *sepiam . . . maceria* genau: *sepiam sepimento ejus*, „ich umzäune (*sc.* sie) mit einem für sie bestimmten Zaune (*maceria* = *paries*)“. — „und sie findet ihre Pfade nicht,“ die sie aus dieser Enge hinausführen.

v. 7. *Sequi*, verfolgen, vom eifrigen Nachjagen und Aufsuchen; *apprehendere*, ergreifen = einholen; ihre Liebhaber fliehen von ihr; ebenso steht dem „suchen“ das „nicht finden“ gegenüber. Was sie sieht, wird sie nicht erreichen, was sie sucht, nicht finden. Nun das wird sie zur Besinnung bringen, und sie wird sagen: ich will wieder umkehren. Erst wenn es ihr gehen wird wie dem verlorenen Sohne, wird sie einsehen, wie gut sie es früher hatte, und umkehren zu dem, der allein helfen kann.

v. 8. Beginnt eine neue Strophe und knüpft wieder an Vers 2 an: *Judicate matrem*, ziehet zur Rechenschaft eure Mutter, darüber dass sie nicht weiss, dass sie Alles von mir empfangen hat. *quae fecerunt Baal*, „welches sie zum Baal machten,“ aus dem sie ihre Götzenbilder machten; der Pluralis *fecerunt* steht, weil der Prophet, das ganze Volk im Auge, von dem Bilde auf die vorgebildete Sache übergegangen ist.

v. 9. „Ich kehre zurück,“ ich komme zum zweitenmale, um das Gegebene wieder zu nehmen. „Getreide zu seiner Zeit und

Wein zu seiner Zeit," weil jedes seine eigene Zeit der Reife hat, eine oft vorkommende Fülle des Ausdrucks. *liberabo*, frei machen = auflösen, weil das Kleid um den Leib durch den Gürtel gebunden ist. Selbst das Kleid, womit sie ihre Blösse bedeckte, wird er ihr nehmen. *Quae omnia*, fügt Hieronymus treffend bei, *auferet deus, ut qui ex copia datorem non senserant, sentiant ex penuria.*

v. 10. Zur Entziehung dessen, was sie erhalten hatte, kommt noch die öffentliche Schmach, welcher die Ehebrecherin Preis gegeben wird selbst in den Augen ihrer eigenen Buhlen, die sich mit Abscheu von ihr wenden. *stultitia;* נבלות nach Hieronymus = נבלה Schlechtigkeit, Thorheit, Schandthat — vorzüglich der Unzucht. Gerade vor ihren Liebhabern suchte sie die Schändlichkeit ihres Betragens am meisten zu verbergen. Wir dürfen, um diess zu erkennen, nur zurückblicken auf die Art und Weise, wie sie ihre Untreue beschönigte. Wir müssen uns die Ehebrecherin nicht als Verführte, sondern als Verführerin denken. Die Bedeutung: „Welkheit, Welk-sein" lässt sich von נבלות nicht nachweisen; „ich werde ihren welken Körper aufdecken;" auch נבלות als *pudenda* genommen, passt weniger und ist nicht so sicher, als die Auffassung des heil. Hieronymus; ebenso der Chaldäer in קלן, das vorzugsweise die Schandthat der Unzucht bedeutet; der Syrer dagegen *pudenda*. Es gibt zwar keine Götter, vor deren Augen Gott solches thun könnte; aber das hinderte den Propheten doch nicht, diesen Fall, der im Bilde, wenn auch nicht im Vorgebildeten vorkommt, zu setzen. Wenn es Götter gäbe, würden sie sich mit Abscheu von Israel wenden, das seinen Gott — den Mächtigen, Gütigen und Herrlichen — verlassen konnte. — „Und Niemand . . ." bezieht sich auf Alles, was angedroht wird, zurück.

v. 11. *Sollemnitas*, חג, Fest, zunächst die drei Haupt-Jahresfeste; kommen zu ihnen die Neumonde *(neomenias)* und Sabbathe, so haben wir alle Festzeiten des Jahres; das letzte: *omnia festa tempora* (מועדים) bezeichnet alle noch übrigen und möglichen ausserordentlichen Festfeiern, bei denen sich die Gemeinde Israel versammelte. Je weniger das Volk diese Zeiten nach dem Sinne Gottes hielt, desto lärmender und geräuschvoller wurden sie gefeiert. Wir haben wohl davon ein Abbild vielfach in unsern Kirchweihfesten. Der Prophet sagt nicht, wie diese Festfeiern aufhören werden, aber der Zusammenhang lehrt, dass

es durch allgemeine Drangsale, schwere Heimsuchungen, durch Feinde oder elementare Katastrophen geschehen werde. Sie werden solche Feierlichkeiten ganz unmöglich machen oder so verbittern, dass sie von selbst unterbleiben.

v. 12. Vergl. oben Vers 5; *ponam eam sc. vineam et ficum* — der Prophet hat aber zunächst die Weinberge und Feigengärten vor Augen, welche verwildern und von den Thieren des Feldes abgefressen werden. Ganz dasselbe sagt Is. V, 5, 6.

v. 13. Osee verlässt auf einen Augenblick das Bild und geht auf das Vorgebildete selbst über, wozu in Vers 11 und 12 schon der Uebergang angebahnt war. „Tage der Baale (Baalim)" = die den Baalen geheiligten Tage; heimsuchen = strafend heimsuchen, rächen. Zu Baalim vergl. Hieronymus: *Baal numero singulari, Baalim pluraliter, eadem idola nominantur genere masculino.* Mit *et ornabatur* beginnt das zweite Versglied, das Bild der Ehebrecherin, die sich schmückt und ziert, wird wieder aufgenommen. *Servat personam meretricis, quae auro ornatur et gemmis, ut placeat amatoribus suis, et quidquid pulchritudinis non habet per naturam, arte conquirit.* Hieronymus.

v. 14. *Propter hoc . . . ecce ego* steht in engem Causalnexus mit dem vorhergehenden *mei obliviscebatur:* Sie vergass meiner, siehe darum locke ich sie an; sie eilte ihren Liebhabern nach, sich darum verlocke ich sie. Gott bringt sich bei ihr unwillkührlich wieder in Erinnerung, sein Locken und Verlocken übt über sie einen geheimnissvollen Zauber. Wenn wir die parallelen Verse 5. *vadam post amatores meos . . .* 6. *propter hoc ecce ego sepiam viam tuam;* ebenso 8. *haec nescivit, quia ego dedi . . .* 9. *idcirco convertar . . .* vergleichen, so können wir über die Richtigkeit unserer Auffassung kaum zweifelhaft sein. Wir müssen nur *lactabo (frequentativum* v. *lacio = blanditiis pellicere)* im engen Zusammenhange mit dem Bilde von der Ehebrecherin festhalten, und nicht übersehen, dass auf *ego* der Nachdruck liegt, und dass פתה *(lacto)* eine *vox anceps* ist, welche im bösen Sinne öfter gebraucht wird, als im guten, und daher unserm: „verlocken" entspricht. Das Weib wird verlockt und — in die Wüste geführt, woran es freilich nicht dachte. Als Vorbild hatte der Prophet die arabische Wüste nach dem Auszuge aus Aegypten vor Augen. Da fand das Volk auch Alles ganz anders, als es sich erwartete: es hielt sich

für verlockt, und verlangte zurück nach Aegypten; aber der Herr redete ihnen zum Herzen, und sie sahen hernach wohl ein, dass der Aufenthalt in der Wüste eine Nothwendigkeit war. So wird es auch dem Weibe ergehen: es wird ob der Wüste erschrecken, aber ihre Bekehrung ist ohne Wüste — ohne Trennung von ihren Liebhabern nicht denkbar. Dort wird sich nun ihr Herr nicht in seiner Strenge, sondern in seiner erbarmenden Liebe zeigen; er wird die Erschrockene, die aus ihrem Taumel Erwachende ermuthigen; er wird ihr zeigen, dass er sie nicht zu ihrem Unglücke in die Wüste geführt hat. Sehr bezeichnend für das wahre Verständniss des Verses ist der Ausdruck *loqui ad cor* (דבר על"ל), der nach dem constanten biblischen Sprachgebrauch „Muth einsprechen, trösten" heist, vergl. Is. XL, 2. Gen. XXXIV, 3. Muth einsprechen kann man nur einem Niedergebeugten, Entmuthigten. Entmuthigt wird aber das Weib, da es sich auf einmal in der Wüste sieht. Die äussere Wüste wird ihr zugleich zu einer innern Einsamkeit und Wüste (wie ehemals den Israeliten); es werden ihr die Augen aufgehen. Hieronymus nimmt den ganzen Vers im tröstlichen Sinne: *Postquam revelata fuerit ignominia Jerusalem tunc, hoc est, in adventu Christi filii sui, aperiet spem salutis et dabit locum poenitentiae et blandietur ei: hoc enim significat lactabo eam; ut post poenarum magnitudinem dolores pristinos repromissione mitiget prosperorum.*

v. 15. In dem schwierigen ersten Versgliede hat der heil. Hieronymus כֹּרְמֶיהָ *vinitores ejus*, statt כְּרָמֶיהָ *vineae ejus* gelesen mit dem Chaldäer, welchen Ausdruck Beide von den „Führern und Leitern des Volkes" erklärten, was allerdings gut in den Zusammenhang passt: In der Wüste wird Gott Israel ermuthigen, und ihnen ihre (alten, bewährten) Führer wieder geben, und so das Thal Achor (d. i. der Betrübniss, hier die Wüste selbst) zu einer Pforte der Hoffnung, woran sich die Erwartung einer neuen Zeit knüpft, machen. Sehr passend hat Hieronymus auf unsere Stelle Ps. LXXIX, 9—14 bezogen, wo Israel mit einem Weinstocke verglichen wird, den Gott aus Aegypten holte und nach Kanaan verpflanzte. Auch stand über dem Thore der Tempelhalle ein grosser Weinstock als Symbol Israels. Die Winzer dieses Weinstockes waren die von Gott erweckten und erwählten Führer des Volkes — die Lehrer und

Propheten. Wenn Gott diese Winzer zurückzieht, dann verwildert der Weinstock; wenn er sie schickt oder lässt, dann ist das ein Zeichen, dass sich Gott seines Weinstockes wieder annimmt. Das ist auch das erste Zeichen der Wiederbegnadigung in der Wüste. Gott wird Israel gerade dadurch ermuthigen und aufrichten, dass er dem Volke wieder Propheten und Lehrer sendet, die er ihm entzogen hatte, vergl. Joel II, 23; und so wird es geschehen, dass Achor, das Thal der Betrübniss, zu einer Pforte der Hoffnung wird. „Thal Achor" ist dem Sinne nach die „Wüste"; aber der Prophet hat erstern Ausdruck wegen der Wortbedeutung und der historischen Anspielung vorgezogen. In diesem Thale wurde Achan, der durch seinen Diebstahl über die Israeliten grosse Bedrängniss und Trübsal gebracht hatte, gesteinigt, Jos. VII. Nach Hieronymus (*Onomast.*) soll es nördlich von Jericho unweit Gilgal liegen, und noch zu seiner Zeit diesen Namen geführt haben. Zwar scheint diese Angabe kaum richtig das alte Achor-Thal (vergl. Jos. XV, 7) zu bezeichnen, doch ist das für uns gleichgiltig, da wir es mit seiner Bedeutung, nicht mit seiner geographischen Lage zu thun haben. Alle Hoffnungen und freudigen Erwartungen wurden dem Volke Israel in diesem Thale auf einmal genommen: eben so ergeht es dem Weibe, das in die Wüste verlockt wird; alle seine Erwartungen sind vereitelt, es ist in einem wahren Achor-Thale, das aber nun zu einer Pforte der Hoffnung wird. Durch dieses Thal betrat Israel das Innere des gelobten Landes, es war ihm faktisch ein Thor der Erwartung, die nicht getäuscht wurde: ebenso wird die Wüste für das Weib die Pforte der Hoffnung zur Rückkehr werden. עכור von Hieronymus richtig: *vallis conturbationis. ad aperiendam spem* nach dem Hebräischen genauer: „Thor der Hoffnung," wie Hieronymus in seinem Commentare selbst hat: *mutetur in ostium spei*, *sive ad aperiendam spem.* „Und sie wird singen," wie die Israeliten beim Auszuge aus Aegypten, der das stete Vorbild aller Errettungen Israels ist. — Die masorethische Lesart כרמיה ist schleppend und gegen den Zusammenhang, auch passt משם nicht dazu, daher die der Vulg. unbedenklich den Vorzug verdient.

v. 16. *Baali*, d. i. mein Baal. בעל heisst nemlich „Herr, Gemal" und wird gerade in letzterer Bedeutung mit Vorliebe gebraucht und zwar mit dem Ausdrucke der Zärtlichkeit, vergl. Joel I, 8.

Sprüche XII, 4. XXXI, 11, 23, 28. Is. LIV, 4, 5. LXII, 5. Aber alsdann wird Israel einen solchen Abscheu vor dem Worte „Baal“ haben, weil es dabei zugleich an seinen alten Götzendienst erinnert wird, dass es gar nicht mehr über seine Lippen kommen wird. Diese, schon von Hieronymus gegebene Erklärung, welche der Prophet Vers 17 selbst bestättigt, ist auch die einzig richtige. Denn jene andere, welche in *Baali* eine Confundirung des Jehovahcults mit dem Baaldienste sieht, die nicht mehr stattfinden werde, so dass Jehovah nicht mehr „Baal“ genannt werde, scheitert an dem Gegensatze von *vir meus* (אישי); wir müssten אלי *(deus meus)* lesen, das allein entspräche: „du wirst sagen: mein Gott, nicht mein Baal.“

v. 18. Statt *cum eis* hat Hieronymus im Commentare *eis* (להם), was allein richtig ist. Er fügt treffend bei: *Percutiam eis foedus atque concordiam cum bestiis agri . . . de hoc tempore et Isaias loquitur: habitabit lupus cum agno et leo quasi bos comedet paleas*, Is. XI, 6, 7. vergl. noch Lev. XXVI, 3. „An dem Tage“ nemlich, da du zu mir sagen wirst „mein Mann“, da ich mich mit dir auf's Neue verloben werde. Mit dieser Verlobung treten die messianischen Tage ein, die von allen Propheten als eine Wiederkehr des Paradieses-Lebens geschildert werden.

v. 19. Die Verlobung war schon präsumirt in Vers 16; denn nur nach derselben konnte das Volk *vir meus* rufen; die Wiederbegnadigung geht von Gott aus. Aber der Prophet kommt auf sie nochmal zurück, weil darin ein besonderes Motiv des Trostes und der Freude für Israel liegt. Denn 1) es ist eine Verlobung auf ewig, die also von keiner Trennung und Scheidung weiss, vergl. Is. LIV, 6—10; 2) eine Verlobung in Gerechtigkeit und Gericht, die Gott schliesst nach seiner Gerechtigkeit, weil er es verheissen hat; 3) eine Verlobung in Gnade und Erbarmung; Gott erfüllt nicht bloss sein Wort, so dass er gerecht, gerechtfertigt dasteht vor den Menschen, sondern ihn zieht auch die Liebe, sein Herz zu diesem Werke, darum schüttet er darin über Israel alle seine Gnaden und Erbarmungen aus.

v. 20. *In fide* fasst alles Obige in Ein Wort zusammen; *fides* אמונה Zuverlässigkeit, Sicherheit, alles Gesagte wird sich als zuverlässig und wahrhaftig bewähren.

v. 21. In höchst malerischer Weise setzt der Prophet einen le-

bendigen Wechselverkehr zwischen Himmel und Erde und ihren Früchten und den Menschen. Wie Eines das Andere bittet — der Mensch die Früchte und diese die Erde, so erhört auch Eines das Andere. Statt „Israel", oder „Weib" steht hier Jezrahel — das erste Kind des Weibes, wegen der Bedeutung dieses Namens; es wird nun auch ein Jezrael (Gott streut aus) sein, aber in ganz anderer Weise, vergl. I, 4.

vv. 22 und 23. Die Wiederholung von I, 10, 11 und II, 1; in ihnen haben wir auch zugleich die Erklärung von *seminabo*, vergl. *et erit numerus filiorum Israel quasi arena maris.*

Cap. III, 1. Wir haben *adhuc* (עוֹד) mit *dixit* verbunden, gegen Hieronymus und die masorethische Lesart, weil diese unsere Verbindung durch den Zusammenhang (vergl. die Einleitung) dringend empfohlen wird, und im hebräischen Sprachgebrauche selbst begründet ist; denn עוֹד wird in der Regel nachgesetzt, Exod. II, 6 haben wir eine mit der unsrigen ganz gleichlautende Stelle (ויאמר יהוה לו עוד). Wenn עוד zu לֵךְ gehörte, würden wir לֵךְ־עוד (vergl. 1 Kön. XII, 15 לכו־עוד) oder תלךְ־נא עוד (vergl. Richt. XIII, 8 יבוא־נא עוד) erwarten. *dilectam amico*, „theuer dem Freunde," welcher hier der Mann des Weibes selbst ist: ein Weib, theuer seinem Manne. In dieser Bedeutung kommt *amicus* רֵעַ öfter vor, vergl. Hohel. V, 16 und die ganz entsprechende Stelle Jer. III, 20: „wie ein Weib untreu wird ihrem Lieben (*amico*, רֵעַ), so wurdet ihr mir untreu, Haus Israel." Der ganze Ausdruck scheint wegen des vorhergehenden *dilige* überflüssig, aber er bildet einen passenden Gegensatz zu „ehebrecherisch", dessen Schändlichkeit um so sichtbarer hervortritt. *et ipsi*, wozu wir *sicut* nicht mehr zu ergänzen haben. *sicut diligit* bezeichnet nemlich die Beharrlichkeit, mit welcher Osee sein Weib trotz ihrer Untreue lieben soll. Dieses Letztere läge im Befehle *dilige* allein nicht; nun aber darf ihr der Prophet seine Liebe nicht entziehen. *vinacia uvarum*, die ausgepressten Weintrauben (Tresten) *quae vina non habent*, wie Hieronymus erklärend beifügt. Die Bedeutung des hebräischen Wortes אשׁישׁ (*vinacia*) war schon den Alten dunkel; am richtigsten wird es mit „Traubenkuchen" (vergl. Fürst Handwörterbuch S. 147. Ges. *thesaurus* I, 166 = אשׁישׁה) übersetzt, ebenso die LXX *πέμματα*. Der Gebrauch von „Kuchen" kommt bei dem heidnischen

Culte oft vor, vergl. Jer. VII, 18: „Die Söhne lesen Holz und die Väter zünden Feuer an und die Weiber kneten Teig, um Kuchen zu fertigen der Sonne des Himmels.“ Indem die Propheten gerne vom Allgemeinen auf das Besondere übergehen, das Kuchenbacken Arbeit des Weibes ist, und Israel unter dem Bilde eines Weibes dargestellt wird; so hebt der Prophet absichtlich und gut von den verschiedenen abgöttischen Cultusakten gerade den des Kuchenbackens heraus. „Sie lieben Traubenkuchen“ ist daher soviel als „sie lieben Traubenkuchen zu backen,“ entsprechend dem vorhergehenden: „sie schauen auf fremde Götter.“ Wir können dem Sinne nach *vinacia uvarum* auch = *placentae* nehmen, indem es Kuchen von getrockneten und zusammengepressten Weinbeeren waren. Hieronymus sagt selbst: *pro pemmatibus* (πέμματα) *quae LXX transtulerunt et comeduntur cum uvis passis sive vinaciis placentas Latine possumus dicere vel crustula quae idolis offeruntur; et Graece appellantur* πόπανα.

v. 2. *Et fodi eam*, die wörtliche Uebersetzung von ואכרה, wozu Hieronymus bemerkt: *Fodit eam sibi sive conduxit quando dicit fodi ostendit vineam, quae a Domino plantata est sin autem legerimus conduxi, adulterae precium est.* Die Lesart *conduxi* ist aus den LXX (ἐμισθωσάμην) genommen, und findet sich beim Syrer, wie beim Chaldäer (פרק), so dass sie wenigstens dem arabischen כרה die Bedeutung „kaufen“ (vergl. Fürst, der כרה mit קנה zusammenstellt und Ges. *thes.* II, 711) vindicirten, was in Verbindung mit Deut. II, 6 sicher steht. Die Uebersetzung Hengstenbergs „Wasser sollt ihr graben“, wird schon durch den Parallelismus „Nahrung kaufet von ihnen“ als falsch erwiesen, ganz abgesehen davon, dass sie gar keinen erträglichen Sinn gibt. Man gräbt Brunnen, nicht Wasser, und wenn die Israeliten sich ihr Wasser erst hätten graben müssen, so würden sie mit ihren Heerden in der arabischen Wüste (im Gebirge Seir) wohl zehnmal für einmal verschmachtet sein, vergl. auch Job VI, 27 ותכרו על־ריעכם „handeln um etwas“, ebenso XL, 30. יכרו עליו. Die Behauptung, dass die LXX anders gelesen hätten (אשכרה) ist daher unrichtig. Ueber *coro hordei et dimidio coro hordei* spricht sich Hieronymus selbst hinreichend deutlich aus: *Pro Gomor* (nach den LXX γομόρ) *in Hebraico scriptum est Omer* (חמר) *quod omnes interpretes absque LXX*

corum interpretati sunt, sermone Graeco et maxime Palaestino, qui habet triginta modios. Et pro nebel (νέβελ) *vini in Hebraico legitur* ***Letech*** (לֶתֶךְ) ***Seorim*** (שְׂעֹרִים), *quod ceteri interpretes* ἡμίκορον *hordei transtulerunt, id est mediam partem cori quae facit quindecim modios.* Chomer (חֹמֶר) ist der Name des grössten Maasses für trockene Dinge; später wurde er von dem bekannteren, in mehrere Sprachen aufgenommenen Kor (כֹּר) verdrängt; bei den Hellenisten findet er sich in der Form *κορός*, in der Peschito כּוּרָא; er wurde auch von den Arabern adoptirt. Der Name des zweiten Maasses לֶתֶךְ kommt nur hier vor; es finden sich darüber keine andern Angaben als die der alten griechischen Uebersetzungen; doch haben wir keinen Grund, an deren Richtigkeit zu zweifeln. Die Angaben der Alten über die Grösse des Kor (Chomer) sind schwankend, Hieronymus bestimmt sie, wie wir so eben sahen, zu 30 *modii*, Didymus zu 45, Jos. Flav. setzt sie zwölf attischen Medimnen gleich (*Archaeol.* 15, 9, 2), was aber Metreten gelesen werden muss. Hat der Kor (nach Bertheau) 19857,7 Par. Kubik-Zoll, das bayerische Schäffel 11209,598 P. K.-Z., so war ein Chomer etwas mehr als 1½ bayr. Schäffel. Scharfsinnig ist die Vermuthung von Michaelis, dass der ganze Kaufpreis 30 Scheckel betrug, von denen die eine Hälfte baar, die andere in Gerste bezahlt wurde — wenn 15 Scheckel für 1½ Chomer Gerste nicht ein zu hoher Preis ist, indem ein Scheckel doch immer mehr als unser Gulden (21 ggr.) wog. Dass die Frauen im Oriente gekauft werden, ist eine hinlänglich bekannte Sitte. Den Grund, warum diess der Prophet hier ausdrücklich anführe und den Kaufpreis selbst angebe, hat schon Manger schön und treffend entwickelt. Er sieht darin das öffentliche Dokument einer wahren, legitimen Ehe, in dem niedrigen Preise, der kaum für den Erwerb einer Sklavin hinreichte, ein nachdrückliches Bild des Unwerthes und der Niedrigkeit Israels, aber wohl nicht wie er meint in seinem jetzigen Zustande, sondern von Anfang an, da es Gott zu seinem Volke erwählte. Nicht wegen seiner Vorzüge ist Israel von Gott auserwählt worden, sondern aus reiner Gnade. Diess ist schon von Moses Deut. VII, 6 sehr nachdrücklich hervorgehoben worden: „Dich hat der Herr erwählet, ihm zu sein zum Volke des Eigenthumes vor allen Völkern . . . nicht weil ihr mehr seid als alle Völker . . . denn ihr seid das unbedeutendste

der Völker . . . sondern wegen seiner Liebe zu euch.“ Diese beiden Momente sind in unserm Symbole sehr schön ausgedrückt. Der Prophet liebt ein Weib, das aber gering, verachtet ist, darum erhält er es um den allerniedrigsten Kaufpreis. Dreissig Silberlinge war der gewöhnliche Kaufpreiss eines Sklaven.

v. 3. Das hebräische תֵּשְׁבִי לִי „du wirst mir sitzen“ hat Hieronymus dem Sinne nach richtig, nur etwas zu stark mit *exspectabis me* übersetzt: „du wirst auf mich warten.“ Daran schliesst sich als Erklärung, in wie ferne denn von einem solchen Warten die Rede sein könne: „weil du nicht huren und keinem Manne sein wirst.“ Wir haben nicht an eine selbstgewählte Enthaltung zu denken, sondern an eine gezwungene; der Prophet macht seinem Weibe den Ehebruch unmöglich, und enthält sich selbst von ihr, aber ohne sie zu verstossen, wie es das letzte Versglied bezeugt: „aber auch ich werde auf dich warten,“ auch ich werde in Enthaltsamkeit leben. Darin offenbarte sich gerade die Liebe, dass er diesen letzten Bekehrungsversuch machte. Wenn er sein Weib verstossen, ihm den Scheidebrief gegeben hätte, so wäre sie dadurch frei geworden und hätte sich einen andern Mann wählen können, auch hätte der Prophet dadurch gezeigt, dass er sie nicht liebe. Das Eine aber wie das Andere sollte nicht stattfinden; es wäre gegen die Bedeutung des Symboles gewesen. Gott wird dem Volke den Götzendienst, den es bisher getrieben hat, gründlich verleiden, aber auch zugleich die Ausübung des wahren Cultus unmöglich machen. Beides geschah im Exile. Wir dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen, dass die Propheten an andern Stellen das Exil mit der Verstossung des Weibes, mit der Scheidung vergleichen. Is. L, 1: „Welches ist der Scheidebrief eurer Mutter, womit ich sie entliess?“ In unserm Symbole war diess nicht zulässig, weil es dem Weibe die Möglichkeit zu einer neuen Ehe gegeben hätte; das ganze Symbol wäre zerstört worden. Das scheint auch von Entscheidung für die Auffassung des dunkeln hebräischen וְגַם־אֲנִי אֵלָיִךְ. Hieronymus bezog das Verbum ישב herab, und hielt אל gleichbedeutend mit ל, *sed et ego sedebo tibi = exspectabo te.* Dem Sinne nach ist es richtig, wenn auch die gewöhnliche Uebersetzung „und auch ich werde sein wider dich“ vielleicht näher liegt. Aber wir können doch nur sagen vielleicht, weil אל an und für sich nicht *contra* heisst. An der

Auffassung des Ganzen ändert es nichts; diese letztere Uebersetzung erklärt nur das vorhergehende: „und du wirst keines Mannes sein;“ denn auch ich werde gegen dich sein. Dass der Prophet keine andere Frau nehmen werde, ergibt sich aus der Bedeutung der symbolischen Ehe von selbst, dass er sein Weib nicht verstossen habe, liegt in dem markirten: *non fornicaberis et non eris viro.* „Ich werde gegen dich sein, dir nicht beiwohnen, und doch wirst du auch keines (andern) Mannes sein können.“ Sehr passend ist gerade ישב (sitzen) gewählt, indem diess der gewöhnliche Ausdruck für eine Wittwe ist, welche auf eine Ehe wartet, vergl. Gen. XXXVIII, 11. Is. XLVII, 8.

v. 4. erklärt den vorigen Vers; für das Bildliche folgt hier der eigentliche Ausdruck; es zeigt, was für eine Bedeutung die Handlung und die Worte des Propheten hatten. Das Erste, was Israel treffen wird, ist der Verlust seiner Existenz als Volk — es wird aufhören ein Volk zu sein. Israel konnte ohne König, und doch noch ein Volk sein — denken wir nur an die Zeit nach dem Exile; wenn es aber auch keinen Fürsten mehr hat, dann ist es kein Volk mehr. Das trat im Exile und in der endlichen Zerstreuung Israels ein, und betrifft seinen äussern Zustand. Den innern, geistigen schildern die nächsten Worte: „Es wird ohne Opfer und ohne Theraphim sein,“ d. h. ohne wahren und ohne falschen Cult, ohne wahre und ohne falsche Orakel. „Opfer und Ephod“ bezeichnet das wahre Priester- und Prophetenthum: „Altar und Theraphim“ das falsche Priester- und Prophetenthum; *altare* im Hebräischen מצבה genauer Standbild, Säule, Denkstein, von Hieronymus im Pentateuche, wo es oft vorkommt, mit *titulus* (Denkstein) gegeben (vergl. Mich. V, 12), steht dem *sacrificium* gegenüber, wie das Ephod (das Schulterkleid des Hohepriesters) den Theraphim. Ueber das Ephod, auf dem sich das Choschen mit den Urim ve-Thummim befand, vergl. Num. XXVII, 21. 1 Sam. XXIII, 9—12. XXX, 7, 8. Ueber die Theraphim, welche zum abgöttischen Orakelwesen gebraucht wurden, 2 Kön. XXIII, 24. Ezech. XXI, 26. Zach. X, 2.

v. 5. „Und hernach“, d. i. nach vielen Tagen, was dann wieder durch: „am Ende der Tage“ erklärt wird. „Keinen Götzendienst treiben“ ist wohl etwas, aber nicht genug; es muss dazu noch die Busse, die Sinnesänderung, die Umkehr zu Gott kommen, dann

wird die Begnadigung eintreten. Sie werden suchen „David, ihren König", sagt der Prophet, weil er das Zehn-Stämme-Reich zunächst vor Augen hatte, das vom davidischen Königshause abgefallen war; im tiefern Sinne ist es dann das messianische Königthum. *pavebunt*, „sie werden hinzittern" bezeichnet schön die innere Gemüthsbewegung der Angst und Reue. *ad bonum ejus* = *ad bona ejus*, zu seinen Gütern, zu den Segnungen, die mit der wahren Gottesfurcht und hier mit der messianischen Zukunft speziell verbunden sind. Der Ausdruck *ad bonum ejus* hat seine Erklärung schon in II, 7. — *in novissimo dierum*, vergl. Is. II, 2 Mich. IV, 1.

Cap. IV, 1. *Judicium domino*, nicht *domini*, zeigt, dass nicht Gott selbst das Gericht hält, sondern dass er vor dem Gerichte erscheint; er tritt im Gerichte auf als Kläger mit den Bewohnern des Landes als Angeklagte. Der Kläger durfte nur in Gegenwart des Angeklagten seine Klage vortragen. *non est enim* — enthält den Klagepunkt selbst. Darüber tritt Gott als Kläger auf, dass keine Wahrheit (Treue) und kein Erbarmen und keine Erkenntniss Gottes unter den Bewohnern des Landes (den Israeliten, *filii Israel*) gefunden werde. *veritas*, Wahrheit und Treue in Wort und That, *misericordia*, Erbarmen, Güte, Liebe, vergl. Sprüche III, 3: „Liebe und Treue müssen dich nicht verlassen; binde sie um deinen Hals, schreibe sie auf die Tafel deines Herzens." *cognitio dei*, was wir „Gottesfurcht" nennen. Jenes (Wahrheit und Erbarmen) enthält die Pflichten gegen den Nächsten, dieses (Gotteserkenntniss) gegen Gott.

v. 2. Die natürliche Folge von Vers 1; wenn jenes eingetroffen ist, kann dieses nicht mehr fehlen. *Pro veritate mendacium et pro misericordia maledictum, homicidium, furtum, adulterium.* Hieronymus. Das hebräische אלה verwünschen (*maledicere*), eigentlich durch einen Eid verwünschen, beschwören, heisst in Verbindung mit כחש „schwören und lügen" = falsch schwören, unter Verwünschungen lügen; beide zusammen (אלה וכחש) bilden Einen Begriff; es hindert uns nichts, dasselbe auch im Lateinischen zu adoptiren: *maledictum et mendacium* = *mendacium cum maledicto* (*maledicendo mentiri*). — *sanguis sanguinem tetigit* = Blutschuld reiht sich an Blutschuld; *caedes caedes attingunt*, *una patrata mox alia sequitur*, Manger. Dieses letzte Versglied soll

das vorhergehende „sind ausgegossen“ (*inundaverunt*) erklären: Mord und Todtschlag überschwemmt das Land, so dass das Blut des einen Ermordeten sich gleichsam mit dem des andern vermischt (*sanguinem sanguini miscuerunt*, Hieronymus). Die Masorethen ziehen פרצו (*inundaverunt*) zum zweiten Versglied, dadurch bekommen wir ein anderes Subjekt zum Verbum: „sie (die Bewohner des Landes) zerreissen und Blut reicht an Blut.“ Aber was soll „zerreissen“ bedeuten? Ewald hat: „sie brechen ein“ in die Häuser, zu rauben und zu morden. פרץ = פרש „ausbrechen“, sich ausbreiten, überfliessen.

v. 3. *Propter hoc* — „darüber“ leitet nicht die Strafe ein, sondern enthält die weitere Anklage Gottes. Unter solchen Gräueln wird das Land verwüstet, die Luft verpestet und das Wasser vergiftet. *lugit*, אבל = verwelken und trauern, wozu Mercier (*Mercerus*) treffend bemerkt: *lugebit, i. e. vastabitur. Latini ridere prata, non commutata metaphora lugere dicunt: contra Hebraei. omnis qui habitat* sind die Menschen; *in* = an, ב *instrumentale* nach Hieronymus (*lugebit terra cum habitatoribus suis et infirmabitur ut non habeat bestias agri*). Jeder Wohner darin verschmachtet an Thieren des Feldes und Vögeln des Himmels (*sc.* weil sie fehlen, umgekommen sind). *congregabuntur* = *peribunt* (אסף), wie es schon Hieronymus selbst erklärt: *pisces maris deficient.*

v. 4. Die änigmatische Kürze unsers Verses machte von jeher viele Schwierigkeit; doch folgen im Wesentlichen fast alle Erklärer dem heil. Hieronymus, indem sie mit ihm den Nachsatz causativ nehmen: „denn sie sind etc.“ und den Vordersatz prohibitiv, אל = *ne.* „Nicht rechte Einer, noch weise Einer zurecht, denn dein Volk ist wie“ Aber wir möchten glauben, dass man dem Sprachgenius so wie dem Zusammenhange angemessener beide Sätze prohibitiv und den Nachsatz zum Vordersatze adversativ nehme: ו אך אל = *dummodo non sed.* Darnach lautet die Uebersetzung: „Nur (doch) wer immer — nicht rechte er und nicht werde zurechtgewiesen Jemand, sondern dein Volk sei wie die, welche mit dem Priester haderten.“ Das Urtheil, das Gericht Gottes soll Niemand mehr aufzuhalten versuchen, sondern sie sollen dem Verderben anheimfallen, wie Kore und sein Anhang (Num. XVI),

worauf der Schluss unsers Verses hinweiset. Für diese Auffassung spricht besonders Vers 5. *corruet etiam propheta tecum;* denn Sache der Propheten war es, Israel zurecht zu weisen und zu warnen, was hier Gott verbiethet, d. h. dessen Unterbleiben, oder dessen Vergeblichkeit Gott ausspricht und betheuert. Es soll die Zeit kommen, wo Israel nicht mehr gewarnt werden wird, weil es nach seiner Gemüthsverfassung so kommen muss. Schon einige Rabbinen (Abarbanel, Kimchi) haben מריבי כהן auf Kore und seinen Anhang bezogen, und gewiss mit Recht, nur muss man bei כהן nicht gerade an Aaron denken, mit dem sie stritten, sondern wir können כהן auch als *nomen verbale*, sei es nach der Form קֹדֶשׁ oder als *Piel* (נִפֵּץ) = Priesterthum (Priestersein, כְּהֻנָּה) nehmen: „die stritten, die haderten um das Priesterthum." Vergl. das gleichfolgende מכהן (Vers 6), verstossen „vom Priestersein". *arguatur*, יוכח was Hieronymus als *Hoph.* יוּכַח las.

v. 5. „Und straucheln wirst du" in Folge davon, dass dich Niemand warnt. *et* = *atque ita*, oder in enger Verbindung mit dem vorigen Vers: „und straucheln sollst du, musst du," dein Untergang lässt sich nicht mehr abwenden. Zu *hodie* bemerkt Hieronymus: *aut praesens tempus significat, aut non fraude et insidiis, sed clara in captivitatem luce ducemini*, das folgende *nocte* spricht entschieden für das Letztere, *hodie* = *die, interdiu.* — *nocte* gehört nach dem Hebräischen zu *propheta tecum;* so fordert es auch der Parallelismus, denn das dritte Versglied fasst die beiden ersten in Eines zusammen. „Straucheln (fallen) bei Tag und Nacht" = einen unvermeidlichen, fortgesetzten Fall machen. Treffend ist mit dem Volke der Prophet verbunden, denn er soll es gerade vor dem Falle bewahren. Darin besteht eben die Grösse der Strafe, dass auch den Propheten die Erleuchtung entzogen wird. Es sind keine falschen Propheten gemeint, sondern schon die wahren, die aber den Sturz des Volkes nicht mehr aufhalten können. Die Vertheilung des *die* und *nocte*, welche zusammen nur Einen Begriff ausmachen, ist im Bau der Parallelglieder begründet. *tacere feci*, entsprechender (zu *corrues*) *faciam*, das hebräische דמיתי „zum Stillschweigen bringen, verstummen machen" = verderben, vergl. Abd. v. 5.; *mater* ist das Volk *in abstracto*, das vorher *in concreto* (*corrues* — *propheta tecum*) angeredet war.

v. 6. Nachdem Osee im Allgemeinen die Klage wie das Urtheil Gottes dargelegt hat, geht er nun nach der Sitte der heiligen Schriftsteller auf die Vergehen der Einzelnen über, und zwar zuerst auf die der Priester. *conticuit* — umgekommen ist, weil die Zukunft dem Propheten zur Gegenwart und Vergangenheit wird, denn das Urtheil ist schon gesprochen. *scientia*, das obige *scientia dei* — die Pflege der Kenntniss des Heiligen (Gottes und seines Gesetzes) war vorzugsweise Aufgabe der Priester; durch ihre Schuld verfiel das Volk in Unwissenheit und Gottlosigkeit; darum wendet sich die Drohung gleich gegen die Quelle dieses Uebels selbst — gegen die Priester. *quia tu sc. sacerdos, repulisti* = *spревisti* (מאס). *et oblita es*, aus dem Fem. sehen wir, dass sich Hieronymus *populus (mater)* als Subjekt gedacht hat, jetzt bezieht man gewöhnlich das Subjekt von *repulisti* herab. Für Hieronymus spricht der Nachsatz (*filiorum tuorum*), für die andere Auffassung der Zusammenhang. Wir dürfen annehmen, dass in *oblita es* Beide angeredet seien: Volk und Priester, wie im nächsten Verse.

v. 7. *Secundum multitudinem eorum* = nach dem Maasse als ihr Wohlstand (des Volkes) zunahm, nahm auch ihre Sünde zu; ein Vorwurf, der das Volk zu allen Zeiten traf. „Israel wurde fett und feist, da schlug es aus.“ *gloria*, Herrlichkeit, Zierde, Stolz, synonym zu *multitudo*. Unser Vers wird von den Erklärern vielfach auf die Priester allein beschränkt, aber kaum mit Recht, weil „Menge, Zahl“ von Priestern gesagt bedeutungslos ist, nicht so bei einem Volke, dessen Stärke in seiner numerischen Grösse liegt. Ein rascher Wechsel des Subjektes gehört zu den Eigenthümlichkeiten der hebräischen Schreibart überhaupt und besonders zu denen des Osee, der rasche Uebergänge liebt und in seinem Streben nach markirter Kürze nicht selten dunkel wird. Desshalb ist auch oben Vers 6. *ne sacerdotio fungaris* nicht im weitern Sinne vom ganzen Volke, das einen priesterlichen Charakter habe, zu erklären; denn ein so bestimmter Terminus: *expellam te, ne sacerdotio fungaris mihi*, kommt vom ganzen Volke nirgends mehr vor. Der priesterliche Charakter des Volkes tritt nach den Propheten erst in der messianischen Zeit bestimmter heraus.

v. 8. Beschreibt in drastischer Manier, mit ächt prophetischer Derbheit den verkommenen Zustand der Priester: „sie essen (verschlingen) die Sünde meines Volkes und lechzen nach seiner

Bosheit (seinen Uebertretungen)". *iniquitas* wird durch *peccata* erklärt, und umgekehrt *comedent* durch *sublevabunt animas.* Die Sünden des Volkes (*peccata*, genauer *peccatum*) bezeichnen die Sündopfer, wofür der Hebräer mit Sünde selbst nur Einen Ausdruck hat. Die Sündopfer zu essen, war dem Priester (Lev. VI, 7) ausdrücklich unter bestimmten Beschränkungen erlaubt. Die Schändlichkeit aber bestand darin, dass sie diesen Ritus als einen ganz gelegenen und willkommenen Erwerbszweig betrachteten und ausbeuteten. Je mehr Sünden, desto mehr Opfer — anders rechneten sie nicht. Sie drangen nicht darauf, dass die Sünden vermieden, sondern nur, dass die Opfer fleissig dargebracht werden, und wiegten dafür das Volk in eine falsche Sicherheit ein. Jeder Mensch versteht sich gerne zum Zahlen und Opfern, wenn er dafür seiner Leidenschaft freien Spielraum lassen darf. *Avidissime*, bemerkt Mercier, *exspectant victimas populi: sed interea docendi munus negligunt.* Diess Letzte ist hineingetragen und passt auch nicht; dagegen ist die Bemerkung Kimchi's sehr treffend: *Dicebant (sacerdotes) illis (offerentibus): Ne curetis: nam iniquitas vestra est super animam nostram. esus enim noster etiam expiat.* — *sublevare animam* nach dem hebräischen Sprachgebrauche (נשׂא נפשׁו) = *avidissime expetere.* Die Futura (Imperfecta) *comedent*, *sublevabunt* weisen auf einen dauernden Zustand hin.

v. 9. Es wird dem Priester, wie dem Volke ergehen, weil er sich derselben Sünden schuldig macht. Indem er in solcher Gesinnung das Fleisch der Sündopfer isst, isst er zugleich die Sünde mit hinein. In so ferne liegt allerdings im vorigen „die Sünde des Volkes essen" ein feiner Doppelsinn: das Sündopfer und mit demselben die Sünde essen. Immer hat Osee die Strafe gleich mit der Sünde verbunden und zwar so, dass man die Natur der Wiedervergeltung, welche in der Strafe liegt, schon im Ausdrucke erkennt: *tu scientiam repulisti, repellam te: oblita es legis Dei tui, obliviscar filiorum tuorum.* Dasselbe geschieht auch hier; vergl. den folgenden Vers.

v. 10. „Essen und nicht satt werden" ist eine oft vorkommende prophetische Drohung, vergl. die Grundstelle Lev. XXVI, 26; hier steht es mit sonderheitlicher Energie als Ausdruck der Rache und Wiedervergeltung, die Gott ausübt. *fornicati sunt*, scheint Hieronymus als Ursache von *non saturabuntur*, und *quoniam*

Dominum derelinquerunt als Erklärung von *fornicati sunt* genommen zu haben; wir könnten also die Verbindung genauer durch ein eingeschaltetes „denn“ herstellen: „sie sollen (werden) essen und nicht satt werden, denn sie haben gehurt (huren) und lassen nicht ab, weil sie den Herrn verliessen.“ Dieser letzte Zusatz ist aber matt, und besser scheint man nach dem Hebräischen אכלו und הזנו parallel zu nehmen: *comedent . . . fornicabuntur et non cessabunt.* Das Perfekt darf uns nicht stören, weil der Uebergang aus der Zukunft in die Gegenwart (Vergangenheit von einer Sache, die schon da ist), nicht selten ist: „sie essen, sie huren, sie lassen nicht ab.“ *et non cessaverunt*, „und lassen nicht nach,“ steht parallel zu *non saturabuntur*, „sie treiben Hurerei, und bekommen nicht genug.“ Das Hebräische פרץ gaben schon die Alten (Chald., Syr.) mit „sich ausbreiten, vermehren“, Hieronymus hat es kurz zuvor (Vers 2) mit *inundaverunt* übersetzt, gewöhnlich mit *dividere*, auch *dilatari.* Er kannte somit die Grundbedeutung von פרץ „zertheilen“; wie er hier zu seinem frei gegebenen *non cessaverunt* kam, können wir nur muthmasslich dahin bestimmen, dass er פרץ auf das „brechen, zertheilen“ der fleischlichen Lust bezog: „sie huren und brechen nicht ihre Lust.“ Im Wesentlichen ändert sich der Sinn nicht: „sie huren und vermehren sich nicht,“ oder: „sie huren und bekommen nicht satt,“ eben weil sie keine Kinder bekommen. Vergl. Sprüche XXX, 15, 16: „Drei sind die nimmer satt werden; vier sprechen nie: Genug! Das Grab und der unfruchtbare Schoos, die Erde . . . und das Feuer.“ Aber es entsteht hier wohl die Frage, ob *fornicari* nicht im bildlichen Sinne vom Götzendienste zu nehmen sei. Zunächst wohl nicht, weil das erste Versglied nicht dazu passen würde. Wir sind bei unserm Propheten, um nicht allen Willkührlichkeiten der Erklärung Thor und Angel zu öffnen, strenge an Beachtung des Sprachgebrauches gebunden. Wenn wir nun *comedent et non saturabuntur* als eine Drohung und Strafe, nicht als einen Vorwurf (sie sind unersättlich) nehmen müssen, so wird das auch auf das andere Versglied: *fornicati sunt et non cessaverunt* Anwendung finden, und dann bleibt uns nur die buchstäbliche Fassung. Zwar liegt in זנה (*fornicari*) an und für sich die Bezeichnung des Verbothenen, was nicht im natürlichen Gesetze, wie das „essen“ begründet ist;

aber Osee hat gerade des Nachdruckes wegen dieses Wort gewählt: sie werden auf jedem Wege Kinder zu gewinnen suchen, und nicht erhalten. Ihre Weiber werden mit Unfruchtbarkeit geschlagen werden, was vielleicht gerade im *Hiphil* הִזְנוּ, das gewöhnlich als Intransitiv erklärt wird, angedeutet ist: „sie machen ihre Weiber aus Verlangen nach Kindern huren.“ — *in non custodiendo*, wie Hieronymus erklärend beifügt: *non custodiendo quae jusserat*, was das Amt des Priesters κατεξ. ist. Seine Uebersetzung des befremdlich nachstehenden לִשְׁמֹר ist frei gehalten; wörtlich müsste es nach seiner Auffassung wohl lauten: *Dominum dereliquerunt quoad* (τὸ) *custodire*, „was betrifft das Bewahren (des Gesetzes) haben sie den Herrn verlassen.“

v. 11. Ein Axiom, welches eine neue Strophe einleitet. Es erklärt, wie denn ein so tiefer Fall des Volkes denkbar sei. An Israel bewährte sich der alte Spruch: dass Unzucht und Trunkenheit den Menschen um seinen Verstand bringen. Vor beiden warnt der Weise oft und nachdrücklich Sprüche XX, 1. XXXI, 2—5 u. s. w. *cor*, Herz, als der Sitz der Einsicht und des Verstandes. *ebrietas* im Hebräischen „Most“.

v. 12. *In ligno interrogavit;* Hieronymus: *quod genus divinationis Graeci ῥαβδομαντεὶαν vocant. lignum = virga*, wie das parallele *baculus* zeigt. Mit Stäben und Ruthen wurde zu alter Zeit vielerlei Wahrsagerei getrieben. Man schälte sie zum Theil, und warf sie auf den Boden, je nachdem nun die geschälte oder ungeschälte Seite zum Vorschein kam, galt es für ein gutes oder schlimmes Zeichen u. s. w. *annunciavit*, nemlich in ihrem Sinne; *spiritus fornicationis* ist nicht der Götzendienst, sondern die leibliche Unzucht — der Geist, der Hang zur Unzucht verführte sie, und in Folge davon trieben sie Götzendienst. Wir haben dessen ein Beispiel an Salomo, den die Liebe zu seinen Weibern verführte und zum Götzenculte brachte; „und seine Weiber (heisst es 1 Kön. XI, 4) neigten sein Herz nach fremden Göttern.“ In *fornicati sunt a deo suo* geht der Prophet auf das geistige Gebiet, aber immer zugleich mit Einschluss des leiblichen über. Die Schändlichkeiten der Orgien waren es gerade, welche auf die Israeliten einen so grossen Reiz übten: „der Geist der Hurerei verleitete sie,“ vom Herrn abzufallen, *ut fornicarentur*.

v. 13. *quia bona est = quia prospera*, glückbringend, nicht

amoena, angenehm, denn *ideo fornicabuntur* bezieht sich darauf zurück. *subtus quercum* gehört zu beiden, zu *accendebant thymiama* und *fornicabuntur filiae*, und Letzteres im buchstäblichen Sinne: sie geben sich preis. Man opferte und räucherte und gab Jungfrauen preis — alles im Dienste der Gottheit unter glückbringendem Schatten. Das hebräische כלות übersetzt man hier allgemein mit „Schwiegertöchter", was zu *filiae* auch besser taugt.

v. 14. Schliesst sich enge an Vers 13 an. Im mosaischen Gesetze waren sehr strenge Gesetze gegen Ehebruch und Verführung. Auf ihre Einhaltung hielt der eifersüchtige, rachgierige Jude viel. Ihre Exekution erschien als Sache Gottes. Dagegen argumentirt nun Gott also: Wenn ihr euch selbst allen Lüsten des Fleisches hingebet, wie sollte ich Ehebruch und Hurerei bestrafen? Das wäre ungleiches Maass und Gewicht. Berufet euch also nicht mehr auf das Gesetz, verlanget nicht mehr, dass gegen eine Ehebrecherin und Hure eingeschritten werde. Die folgenden *meretrices* und *effeminati* sind zunächst keine Kinder Israels, sondern Fremde im Dienste der Gottheiten, von denen Deut. XXIII, 18, 19 warnend redet. Mit einem solchen Culte ging immer Unzucht und Verführung Hand in Hand. Tertullian (*de pudicitia c. 5.*) führt den Götzencult also redend auf: *Ego quidem idololatria saepissime moechiae occasionem subministro. sciunt luci mei et mei montes et aquae vivae, ipsaque in urbibus templa, quantum evertendae pudicitiae procuremus.* Eine ganz ähnliche Stelle hat Manger noch aus Minucius Felix (Cap. XXV, 12) citirt. Unser Vers enthält eine bittere Ironie. Zu *cum effeminatis* bemerkt Hieronymus: *Verbum Cadesoth* (קדשות) . . . *nos effeminatos vertimus, ut sensum verbi nostrorum auribus verteremus. Hi sunt, quos hodie Romae, matri, non deorum sed daemoniorum servientes, Gallos vocant, eo quod de hac gente Romani truncatos libidine in honorem Atys (quem eunuchum dea meretrix fecerat) sacerdotes illius manciparint.* Das hebräische קדשות steht parallel zu זנות und bezeichnet die dem Dienste der Venus (der Astarte) geweihten Personen. Hieronymus dachte an (männliche) Priester in demselben schändlichen Culte, wegen *sacrificabant*; es ist aber nicht nothwendig, weil der unzüchtige Umgang auch ein Opfer war. *effeminatus* ist nicht „weichlich, weibisch" im weitern Sinne, sondern *qui muliebra patitur*, wie das Wort von den Klassikern neben

mollis und *impudicus* gebraucht wird (Cic. *Phil.* 3, 5). „Und das Volk . . .“ schliesst die ganze Strophe und bisherige Drohrede. *vapulabit*, Hieronymus *hoc significat*, *quod vapulet in captivitate et diversis afficiatur plagis*, *ut per dolorem recipiat disciplinam.* Im Hebräischen ילבט liegt ein Doppelsinn, den wir mit „büssen“ wenigstens annähernd geben können. לבט heisst *prosternere*, *N. prosterni.* Es kommt nur noch Sprüche X, 8, 10 vor, aber in einer Verbindung, wo die Bedeutung, die sich auch im Arabischen erhalten hat, sicher ist. Das Volk, ohne Einsicht, „wirft sich nieder“ vor diesen Götzen und „wird niedergeworfen“; es thut Busse vor den Götzen und büsst für seine Thorheit, kommt um.

v. 15. Wenn Israel keine Warnung annimmt, so möge sie doch nicht auch für Juda verloren gehen. In *nolite ingredi dominus* haben wir eine offenbare Berücksichtigung und Anspielung auf die Weissagungen des Amos, der den Israeliten zuruft: *Nolite quaerere Bethel et in Galgalam nolite intrare . . . quia Galgala captiva ducetur* (הגלגל גלה יגלה) *et Bethel erit inutilis* (ביתאל יהיה לאון, Bethel wird zu einem Beth-aven), V, 5. Eben so VIII, 14 *qui jurant in delicto Samariae, et dicunt: Vivit deus tuus Dan!* Vergl. die Erklärung. Osee gebraucht für Bethel, das Amos in einem Wortspiele zu Bethaven gemacht hatte, gleich diesen letztern Ausdruck selbst und trägt die Warnung von Israel, wenn es nun einmal den Ruf Gottes nicht hören wolle, auf Juda über. Höret ihr, Kinder Juda wenigstens, und nehmet zu Herzen, was immer und immer den Kindern Israel vergeblich vorgehalten wurde, nicht nach Bethel und Galgala zu gehen und nicht zu schwören: „beim Herrn!“ (es lebe der Herr, חי יהוה)!“ Wir haben das Letztere wohl schwerlich als eine Warnung vor leichtsinnigem Schwören, wie man gewöhnlich dafür hält, zu nehmen, sondern als ein Schwören bei dem Herrn vor diesen Opferstätten; sie sollen ja nicht glauben, als ob der Cult zu Bethel und Galgala auch ein Jehovacult sei. Im Reiche Israel schwor man: *vivit deus Dan!* im Reiche Juda: *vivit Dominus!* Das Verkehrte des letzten Schwures, wovor Osee warnt, bestand darin, dass *Dominus* (יהוה) in demselben Sinne wie *deus Dan* (אלהיך דן, Am. IX, 14) gebraucht wurde. Der Prophet warnt vor der so nahe liegenden Vermischung des abgöttischen Cultus mit dem wahren.

v. 16. *Lasciviens*, muthwillig, störrisch, wie Hieronymus erklärend beifügt: *et abjiciens jugum. declinare*, abbeugen, dem dargebothenen Joche ausweichen, widerspänstig sein (סרר). *nunc pascet* enthält eine einschneidende Ironie: da Israel sich kein Joch will gefallen lassen, gut, da führt's der Herr auf eine ganz freie Weide; er weidet es, wie ein Schaf im weiten Feld. Ein Schaf im weiten Felde wird bald eine Beute wilder Thiere: so wird es auch Israel ergehen.

v. 17. *dimitte eum*, „lasse ihn," erklärt sich aus dem obigen *non delinquat saltem Juda etc.* „Lasse ihn seinen Götzenaltären nachlaufen, du tritt in keine Gemeinschaft damit." *particeps idolorum* soll das *dimitte* recht verstärken: du wirst doch mit keinem Götzendiener in Gemeinschaft sein wollen? Das wollten die Israeliten nicht sein, und mochten auch die Juden ihnen nur zu bereitwillig glauben, darum legt der Prophet einen besondern Nachdruck darauf: „Lasst euch nicht belügen; Israel treibt Götzendienst; möge er's thun, du hüte dich." *dimitte*, das hebräische הַנַּח־לוֹ „lass ihn = mag er, oder lass es, mag es geschehen"; vergl. 2 Sam. XVI, 11: „Lasset ihn, dass er fluche (lasset ihn fluchen)."

v. 18. *Separatum est convivium* erklärt Hieronymus: *ne sequaris impietatem ejus (Ephraim) cujus cultus et religio et cibus a tuo convivio separatus est;* er hat סר richtig in der Bedeutung „weichen (סוּר)" erkannt, diess aber auf eine rituelle Abweichung bezogen, bei der man das götzendienerische Wesen Israels erkenne. Von jeher war die Bedeutung von סר סבאם dunkel; der Syrer hat es gar nicht übersetzt, der Chaldäer wie die LXX haben die Lesart geändert; nicht minder weichen die Spätern von einander ab. Immer aber dürften wir der Auffassung des Hieronymus noch den Vorzug einräumen, indem unser Vers offenbar nicht die Strafe darlegt, wie die Erklärer der letzten Zeit wollen, sondern den Zustand Israels, zur Begründung des Vorwurfes, der ihnen gemacht wird: *idolorum particeps!* סוּר, סרר und זוּר haben eine und dieselbe Grundbedeutung: abweichen (*recedere*), abfallen, welche besonders in זר vorzugsweise vom „abfallen von Gott" gebräuchlich ist, so dass זר geradezu ein „Heide, ein Ausländer" heisst. Das nun, in anderer Schreibart (סר) auf unser Versglied übergetragen, gäbe den passenden Sinn: „ein Heide (זר) ist ihr Gelage = heidnisch sind ihre Gelage." *ignomia*, Schmach,

nicht als Wirkung des vorigen, sondern (parallel zu *fornicatio*) = Schändliches, schändliches Treiben, Unzucht, im Chaldäischen steht קלן gerade von der sodomitischen Sünde, vergl. Buxt. *Lex. fol. 2035. protectores*, im Hebräischen „Schilde“ = Fürsten, Häupter, Ps. XLVII, 10. Die Grossen bringen Schändliches dar gleichsam als Opfer. Das schwierige אהבו הבו hat Hieronymus: אָהֲבוּ הָבוּ, *dilexerunt, attulerunt ignominiam* gelesen und in *dilexerunt afferre* zusammengezogen, הָבוּ von הבה oder הוב = יהב vergl. VIII, 13. Der Syrer und die LXX haben הבו nicht besonders übersetzt, also, wie es scheint, mit vielen Neuern אֲהַבְהָבוּ zusammengelesen, vergl. Fürst, *Concord.* Ewald u. s. w.

v. 19. *Ligavit eum* . . . genau der Grundtext wiedergegeben, *spiritus* aber = *ventus*, wie Hieronymus selbst bemerkt: *ventus et spiritus apud Hebraeos uno verbo appellantur Rua* (רוח). Der Wind (Sturm) bindet sie zusammen, in, d. i. an seinen Flügeln; die Flügel sind der Ort, wo er sie zusammenbindet, einschliesst; etwas freier sagen wir: unter seinen Flügeln. Osee hat wegen des vorhergehenden סר und סרר absichtlich צרר gewählt, um durch Ein und denselben Wurzellaut (סר, זר, צר) die Sünde, ihre Natur und ihre Folge auszudrücken. Solche Wortspiele sind dem prophetischen Vortrage vollkommen angemessen. Die Uebersetzung: „in die Enge treiben (צרר)“ passt nicht, weil der Sturmwind nach allen Seiten auseinander-, nicht zusammenweht. *a sacrificiis* ist causativ: die Ursache dieser ihrer Beschämung liegt in ihren Opfern, in ihrem abgöttischen Unwesen; sie werden gerade durch das, worauf sie ihr Vertrauen setzen, zu Schanden. Der Sturmwind wird in unserer Stelle personificirt: er bindet Ephraim zusammen, um es mit sich fortzuführen, d. h. Ephraim wird in alle Winde zerstreut werden.

Cap. V, 1. „Euch gilt das Gericht“ = über euch wird Gericht gehalten, gerade wie oben IV, 1. Höret auf die Klage, die wider euch geführt wird. *speculatio* ist im Hebräischen der Eigenname Mizpah (מצפה), entsprechend dem Thabor: „denn ein Strick seid ihr geworden zu Mizpah und ein Netz ausgespannt auf Thabor.“ Thabor, der bekannte Berg in Galiläa, der sich, fast ganz isolirt, aus der Ebene zu einer relativen Höhe von 1000 Fuss erhebt. *Mons in Galilaea, situs in campestribus, ro-*

tundus atque sublimis, et ex omni parte finitur aequaliter. Hieronymus. Ungewisser ist die Lage von Mizpa, weil es deren mehrere gab, in Gilead (Richt. XI, 11, 29) zum Stammlande Gad gehörig, im Stamme Benjamin (Jos. XVIII, 26) und im Stamme Juda (Jos. XV, 38). An unserer Stelle ist das erste gemeint mit seinem vollen Namen Ramath Mizpah (Jos. XIII, 26) in Gilead, eine von den sechs Freistädten und berühmt durch die Salbung des Jehu zum Könige von Israel, 2 Kön. IX, 1. Es liegt 15 Meilen (nach Hieronymus) westlich von Philadelphia nicht ferne vom Jabok und ist im heutigen es-Szalt (die breite Stirn) wieder aufgefunden worden — ein kleines Dorf an einem kleinen, runden, steilen Berge, auf dessen Gipfel ein Castell steht mit einer überaus fruchtbaren Umgebung, so dass dieser Berg wenn nicht an Grossartigkeit der Aussicht, so doch an Lieblichkeit seiner Lage und Annehmlichkeit der Temperatur mit dem vielgepriesenen Thabor wetteifern konnte (Ritter, Erdkunde XV, 1121 flgde). Der Thabor repräsentirt das Westjordan-, Mizpa das Ostjordangebieth des Zehn-Stämmereiches; somit enthält unser Versglied: „denn ihr seid für ganz Israel ein Fallstrick (die Ursache seines Unterganges) geworden" den Anklageact, der dem Gerichte zu Grunde liegt. Man breitet Netze und Schlingen zum Fangen der Vögel gerne auf Bergen aus, desswegen hat auch der Prophet hier Berge genannt, er hat aber unter den vielen Bergen diese beiden gewählt nicht bloss wegen ihrer topographischen Bedeutung, sondern auch wegen ihrer Wortbedeutung, indem מצפה Warte, תבור (= טבור) Höhe bedeutet, und dadurch eine sarkastische Anspielung auf den Beruf der Volkshäupter bildet, nach denen sie auf den Höhen und Warten des Landes stehen, aber nicht dem Volke zum Schutze, sondern zum Verderben. Statt Wächter zu sein auf der Warte, sind sie Schlächter (Jäger). Zunächst hatte er wohl die Priester und Häupter des Volkes (Haus des Königs) vor Augen, aber der Vorwurf, die Anklage, gilt recht gut auch vom Volke selbst (Haus Israel), indem Einer den Andern verleitet, Einer dem Andern Schlingen des geistigen Verderbens legt.

v. 2. *Et victimas . . . in profundum* im Hebräischen ושחטה שטים העמיקו — wieder einmal eines von den Versgliedern im Osee, wo guter Rath theuer ist; die alten Uebersetzungen (LXX, Chald. und Syr.) geben uns gar keinen Anhaltspunkt des Ver-

ständnisses. Hieronymus hat wie es scheint שחטה = שחיטה das Schlachten, das Opfer, Opfern, שטים = שוֹטִים *declinantes* gelesen. Nun ist uns folgende doppelte Uebersetzung möglich: „tief haben gemacht die Abtrünnigen das Schlachten,“ d. h. arg treiben es die Abtrünnigen mit Morden und Schlachten; oder mit Hieronymus שוטים transitiv und שחטה concret gefasst: „tief haben gemacht die (ihre) Schlachtopfer Verführenden,“ d. h. arg, tief, gräulich verführt haben sie ihre Schlachtopfer. Vergl. zu unserer Stelle Is. XXXI, 6, wo das Verbum העמיק in ganz ähnlicher Verbindung vorkommt: „den Abfall tief machen,“ d. h. tief abfallen; hier „die Verführenden machen tief (d. i. arg verführen sie) ihre Schlachtopfer“. Hieronymus hatte eine rabbinische Tradition vor Augen, nach der die Priester und der König buchstäblich dem Volke einen Hinterhalt auf den Bergen Thabor und Mizpah gelegt hätten, in den es fiel, wenn es nach Jerusalem zum Opfern und Anbethen gehen wollte; diese gefangenen Schlachtopfer hätten sie in die Tiefe gezogen. Daher kommt seine freiere Uebersetzung und die damit verbundene Erklärung: *Et victimas declinastis in profundum: ut nullus ageret poenitentiam, nec occisus elevaret caput. prohibuerunt et reges et sacerdotes ire populum ad templum Jerusalem.* Darnach lautete unser Versglied „ihr habt in die Tiefe geschleppt (eure) Schlachtopfer“; aber die ganze Tradition ist eine pure Legende, ohne alle geschichtliche Grundlage, sie ist zur Erklärung unserer Stelle erfunden, erdichtet worden. Unter den verschiedenen Auffassungen des Grundtextes scheint uns immer die ältere (Mercier, Manger), die wir schon oben an erster Stelle angegeben haben, den Vorzug zu verdienen; nur brauchen wir שטים nicht in שוטים zu ändern, was nach Hieronymus wegen der transitiven Bedeutung, in welcher er שטים nahm, nothwendig wird. — *eruditor*, „zurechtweisen“ mit dem Nebenbegriffe der Züchtigung.

v. 3. Die vorher zunächst die Grossen treffenden Anklagen und Vorwürfe werden nun auf das Volk in Masse übertragen, und dem Kläger selbst in den Mund gelegt. *quia nunc*, „denn jetzt,“ d. i. in der Zeit, steht erklärend zu „Israel ist vor mir nicht verborgen“; ich sehe, wie es jetzt, so eben hurt.

v. 4. Sie sind von mir abgefallen, denken aber gar nicht daran, zu mir zurückzukehren. *non dabunt cogitationes*, „sie geben ihre

Gedanken (ihre Pläne, im Hebräischen ihre Werke) nicht dahin," sie geben ihnen nicht die Richtung. Ueber *cogitationes*, מעללים vergl. Mich. III, 4. *quia spiritus* vergl. IV, 12. *in medio eorum* = ihr Inneres.

v. 5. ***Respondebit in facie sc. ut testis***, „in sein Angesicht, oder vor seinem Angesichte zeugen;" ***arrogantia* = *superbia***, Stolz, das, worauf Israel stolz ist, sein herrlicher Besitzthum, sein blühender Zustand, seine Reichthümer; diese treten selbst als Zeugen des Undankes gegen Israel auf, vergl. Am. VIII, 9 zu גאון. Es ist hier weniger von der Gesinnung Israels die Rede, als von dem Grunde, von der Ursache eines solchen Uebermuthes. ***Quidquid igitur fecit Israel vel superbe agens contra dominum vel in injuriam creatoris idola venerans, respondebit in facie ejus: ut non abeat impunitus.*** Hieronymus. Vergl. Gen. XXX, 33: „und zeugen wird für mich meine Redlichkeit" — ***respondebit mihi justitia mea.***

v. 6. Juda und Israel werden fallen, untergehen, ohne dass sie sich mit all ihren Opfern retten könnten; ihre Reichthümer werden ihnen nichts nützen. ***in armentis* = *cum armentis*. *Non solum Israel et Ephraim ibunt cum gregibus et armentis ad deum requirendum: sed etiam Juda . . . hoc habentes omnes certamen, ut quem praevaricationibus offenderant hostiis placare nitantur.*** Hieronymus. Der Prophet meint hier nicht die Opfer, welche aus wahrer, bussfertiger Gesinnung dargebracht werden, sondern die Israel allezeit in den Tagen der Gefahr Gott und den Götzen brachte. Immer nahm Israel zu Opfern seine Zuflucht: aber ohne entsprechende Gesinnung helfen sie nichts. Israel wird an der Fruchtlosigkeit seiner Opfer erfahren, was es in seiner Verblendung, in seinem Uebermuthe nicht glaubt, dass es von Gott verlassen sei.

v. 7. *filios alienos*, gleichbedeutend mit *filios fornicationum I, 2.*: „sie haben Kinder im Ehebruche gezeugt und geboren," d. i. Abgötterei getrieben. *nunc* bestimmt das folgende *mensis* näher: „aber nun" — mit dem nächsten Neumonde werden die Strafgerichte hereinbrechen, d. h. unverweilt, bald. Warum Osee gerade den Neumond als Zeitbestimmung gewählt habe, wissen wir nicht mehr. Vielleicht mit einer Anspielung wie Jer. II, 24: „ihre eigene Lust wird sie fressen (?)." ***mensis* = *novilunium***,

calendae. Mensis Hodes (חדש) *dicitur: . . . Aquila neomenias, i. e. Calendas interpretatus est.* Hieronymus.

v. 8. Das nahe (mit dem nächsten Neumonde, d. i. beim nächsten Zeitenwechsel eintretende) Gericht Gottes wird dem Propheten zur Gegenwart: er sieht die Feinde kommen, die bald da sein werden. Zu *canite*, *ululate* vergl. Joel II, 1. Gaba und Rama, zwei einander nahgelegene Städtchen im Stamme Benjamin, müssen nach 1 Kön. XV, 17. XXI, 21. 2 Chron. XVI, 1 flgde. Is. X, 29 zum Reiche Juda, nicht zum Reiche Israel gerechnet werden. Ihnen gegenüber auf israelitischem Gebiethe liegt Bethaven, sei es, dass wir darunter das eigentliche, öfter (Jos. VII, 2. 1 Sam. XIII, 5. XVIII, 12) vorkommende Bethaven, oder Bethel zu verstehen haben. Der Prophet sieht, wie das Verderben Israel schon erfasst hat. In höchster Bewegung ruft er selbst Juda (Benjamin) zu: Hinter dir! was sprichwörtlich gewesen zu sein scheint, zur Bezeichnung einer plötzlichen, unerwarteten, grossen Gefahr. Dann fährt er ruhiger fort: Ja Ephraim wird zur Oede werden, aber die Zuchtruthe Gottes wird auch Juda erreichen! Darum erging sein Warneruf zugleich an dieses Reich. Benjamin richtet sein Angesicht Jerusalem, dem Tempel zu; was also im Norden von Benjamin, dem Stamme, geschieht, geht hinter ihm vor; daher der Ausruf: Hinter dir! Alle andern Versuche, diesen vielfach gedeuteten Vers zu erklären, werden wir abweisen müssen.

v. 9. *Fides*, Treue, Wahrhaftigkeit = Wahrhaftes, solches worauf man sich verlassen kann; zuverlässig ist, was Gott seinen Propheten sehen liess. *ostendere*, weil der Prophet gleichsam ein Gemälde, ein Bild der Zukunft Israels sieht. Die Propheten kommen oft auf die Betheuerung der Sicherheit und Untrüglichkeit ihrer Weissagungen zurück; sie weisen dadurch Zweifelsucht und Verzagtheit, sowie den ungläubigen Hohn gleich entschieden ab. *fidem ostendere = fidelia ostendere*, Hieronymus: *In die correptionis atque supplicii decem tribuum Israel, ostendi mea fidelia verba, quae per prophetas comminatus sum: ut quod sermone praedixeram opere comprobarem.*

v. 10. *Assumentes terminum = moventes terminum*, vergl. Deut. XIX, 14: „Du sollst nicht verrücken die Gränze deines Nächsten, welche die Vorfahren gezogen auf deinem Besitzthume.“

Ebend. XXVII, 17. „Verflucht sei, der die Gränze seines Nächsten verrückt; und das ganze Volk spreche: Amen.“ In unserm Verse ist der Vorwurf unersättlicher Habgier, gegen welche die Propheten so oft eifern (Is. V, 8), ausgesprochen. Im bildlichen Sinne sind die Gränzsteine „das Gesetz“, welches durch die Uebertretung gleichsam verrückt wird. Wenn aber Hoseas diess Letztere, wie gewöhnlich geglaubt wird, hätte ausdrücken wollen, so würde er die Vergleichungspartikel weggelassen haben, welche nur für die buchstäbliche Auffassung passt, indem die Reichen und Gewalthaber nicht wirklich die Gränzmarken vorrückten, aber so trügerisch und ungerecht die Andern um ihren Besitz brachten, wie Gränzstein-Verrücker. Als ein abschreckendes Beispiel der Habsucht und der damit verbundenen Gewaltthätigkeiten galt immer Achab.

v. 11. Das hebräische עשק gibt Hieronymus nach der Grundstelle Lev. VI, 2 (V, 21) durchweg mit *calumniam facere* (oder passiv *pati*, vergl. Am. III, 9. Is. XXIII, 12); es heisst als Nomen „Uebervortheilung“, dann Unrecht und Schmach überhaupt. *fractus judicio*, gebrochen am Rechte, nicht durch das Gericht, wie sich aus der Vergleichung des Grundtextes ergibt, משפט als Accusativ der Beziehung zu רציע „gebrochen in Beziehung auf das Recht (Gericht)“; d. h. Israel hat gar kein Gericht, kein Recht mehr; es ist ganz der Willkühr seiner Grossen preisgegeben, alle Bande des Gesetzes und der Ordnung sind gelöst; eine starke Bezeichnung innerer Zerrüttung überhaupt. Nach der gewöhnlichen Erklärung: „gebrochen durch das Gericht, durch einen richterlichen Spruch,“ müsste vor משפט nothwendig eine Präposition stehen (ב, מן). Unser Versglied enthält die Sünde und zugleich ihre Folge: Ephraim ist in einem zerrütteten Zustande, nicht minder Juda: aber sie wissen nicht woher diese Zerrüttung kommt: sie erkennen nicht, dass sie eine Strafe Gottes ist. Das schwierige צו (*praeceptum*) nahm Hieronymus = צֹאָה (Auswurf), ohne indess צוֹ oder צוֹא zu lesen, sondern er betrachtete צַו als defektive Schreibart für צָוא gerade wie שַׁו (Job. XV, 31 *Chetib*) für שָׁוְא = שֹׁאָה. Aus Is. XXVIII, 8 (קיא צאה) ergibt sich, dass צו hier den „gespieenen Unrath“ bezeichnen kann; was einen ganz passenden Sinn gibt: Israel kehrt immer wieder und

wieder zu dem gespieenen Unrathe (zu seinen alten Untugenden) zurück. Vergl. Sprüche XXVI, 11. „Wie ein Hund zurückkehrt zu seinem Auswurfe, so wiederholt der Thor seine Narrheit.“ Für diese Auffassung spricht noch insbesondere das nachdrücklicke הוֹאִיל (viel stärker als *coepit* der Vulgata), zu dem Manger richtig bemerkt: *aculeus hujus sententiae in eo est, quod dicantur volentes, et quidem animo obstinato, quae vis est verbi* הוֹאִיל *idipsum sectari, quod nemo sanus non longissime refugeret.* צַו von צִוָּה *(praeceptum)* gibt keinen entsprechenden Sinn; daher sind wir vollkommen berechtigt, die Lesart des Hieronymus aufrecht zu erhalten, nur müssen wir *sordes* nicht gerade auf den Götzendienst der Israeliten beschränken. Es umfasst vielmehr das ganze, verkehrte Treiben Israels, auch seine falsche Politik mit eingeschlossen.

v. 12. Osee geht auf ein neues Bild über, welches die Zerrüttung beider Staaten sehr anschaulich darstellt, und gleich ihre Ursache, ihren Quell aufdeckt. Das Alles kommt von Gott als Strafe. Motte und Fäulniss bringen unmerklich, aber unaufhaltsam Verderben und Untergang. Der Abfall von Gott ist zu aller Zeit ein solcher Frass am Marke der Existenz eines Volkes. Das grösste Unglück bei einem solchen Zustande, der furchtbarste Fluch, der darauf liegt, besteht darin, dass man das Gefährliche davon nicht einsieht, und wenn endlich das eingetretene Siechthum gar nicht mehr geläugnet, nicht mehr verdeckt werden kann, die Ursache immer in ganz andern Dingen sucht. Beides traf bei dem Volke Israel ein. Dadurch erklärt sich der Nachdruck, welcher auf dem „ich“ liegt: ich, sagt Gott, ich bin die Ursache deines Verderbens: aber Ephraim sieht das nicht ein.

v. 13. *Languor*, ganz unser „Siechthum“; *vinculum*, Verband, Binde, *vinctura* für: das Verbundene, die Wunde. „zum König Zänker“ — ein Beiname des Königs oder der Könige von Assyrien, der wie es scheint im gewöhnlichen Leben, im Volkswitze gang und gebe war, und hier von dem Propheten mit beissender Ironie angewendet wird, um Israel gleich im Namen des Königes das Thörichte und Verkehrte seines Versuches vorzuhalten. Wollten wir das Bittere, welches in seiner Rede liegt, für uns recht hervorheben, so würden wir sagen: „Ephraim sieht sein Siechthum und schickt um Hilfe zum Könige Tod.“ Derselbe Sinn

liegt im Ausdrucke des Osee, der nur auf ein anderes Bild überspringt: „Ephraim sucht Friede und Ruhe beim Könige Zänker.“ *ultor* ist das hebräische ירב, das Hieronymus als Appellativ, gewiss richtig, genommen hat: „der hadert, streitet, zankt,“ dann aber auch: „der streitbar, kriegerisch ist.“ In diesem Doppelsinne lag die Ironie des Volkswitzes, wenn es den König von Assyrien, der sich in alle Händel der Staaten Vorderasiens mischte, und der immer von der unterliegenden Parthei angerufen wurde, den König Jareb nannte.

15. v. 18. *Vadens revertar* — setzt das Bild vom Löwen nicht fort, sondern ist anthropopathisch von Gott gesagt, der vom Himmel auf die Erde herabkommt, um seinem Volke nahe zu sein und ihm zu helfen, und in den Himmel zurückkehrt, wenn er sich von seinem Volke wendet, es verlässt; vergl. IV, 6: *obliviscar filiorum tuorum et ego.* — *donec deficiant*, wie Hieronymus erklärend beifügt: *in impietate et quaerant eum per poenitentiam.* Das hebräische אשם, sonst *delinquere*, hat er hier richtig dem Sinne nach mit *deficere* gegeben, indem die Grundbedeutung des hebräischen Verbums „öde, verwüstet sein“ (א־שם, שמם) ist, woraus dann die von „büssen, verdammt sein“ folgt. Vergl. Fürst, Handwörterbuch S. 149. Vergl. X, 2. XIV, 1. Ich werde meinen schützenden Arm von ihnen zurückziehen, bis sie das Elend (das Unglück) zur Besinnung bringen wird; *donec deficiendo quaeratis faciem meam.*

Cap. VI, 1. Von der Drohung geht Osee auf die Verheissung über. Das — *donec quaeratis* — wird auch wirklich eintreffen. Jene Zeit wird für sie eine Busszeit im vollen Sinne des Wortes sein. Schön sagt der heil. Hieronymus: *Ut in tribulatione sua orto eis lumine poenitentiae mane consurgant. mane consurgere* ist im Hebräischen Ein Wort und Ein Begriff, שחר eifrig erforschen, von Hieronymus als *verb. denom.* von שחר (Morgenröthe) behandelt, wie אהל, שרש; doch vergl. dagegen Fürst, *Concord. fol. 1131.* Im Hebräischen gehört diess Versglied noch zum V. Cap.; doch ist unsere Abtheilung entsprechender. *Venite* sind die Worte der in sich gegangenen Juden; *dicentes* (לאמר) ist zu suppliren.

v. 2. *Quia ipse cepit* — טרף hier wie oben V, 14 in seiner ersten Bedeutung: rupfen, abrupfen = dahinraffen (vom Raubthiere).

Hieronymus, der die Bedeutung „zerreissen“ (Gen. XXXVII, 33. XLIV, 28 *devorare*) recht wohl kannte, blieb bei *capere*, dahinraffen, stehen, weil man vom Zerrissenen nicht wohl „heilen“ sagen kann, sondern eher „wiederbeleben“; doch folgt wirklich *vivificabit*, und auch „heilen“, *sanare*, passt nicht ganz. Dem „dahinraffen“ würde genau „zurückstellen“ entsprechen; solche Uebergänge von einem Bilde zum andern finden sich bei allen Propheten, sie bringen in die Darstellung Abwechslung und Leben. *percutiet et curabit* drückt aus, was zu aller Zeit geschieht, daher das Futurum: „sein ist's, zu schlagen und zu heilen.“ Vergl. Ewald (grössere) Grammatik. S. 527 flgde. Wir haben also gar nicht nöthig, bei יַךְ das ו *conv.* zu suppliren. Man könnte das Ganze bis zum Schlusse unseres Abschnittes als Worte des Volkes nehmen; aber passender scheint, mit *percutiet* der Prophet die Rede wieder aufzugreifen. Er mahnt zur Busse, betheuert die Bereitwilligkeit Gottes, zu vergeben, und beschreibt kurz andeutend die Ruhe und die herrlichen Wirkungen der messianischen Gnadenzeit.

v. 3. „Nach zwei Tagen“, d. i. bald, ungesäumt; was seine volle innere Wahrheit hat, denn Gott säumt nicht, den Bussfertigen aufzunehmen. Schon Manger hat auf Luk. XIII, 32 *ecce ejicio daemonia, et sanitates perficio hodie et cras, et tertia die consummor*, und den rabbinischen Spruch (*Jalkut ad Jos.* 2, 16): *Deus non relinquit justos in angustia plus, quam tribus diebus* hingewiesen, und er bemerkt dazu: *Multum id facit ad universae imaginis elegantiam eo rectius intelligendum; sic enim significant, in sua liberatione θεῖον τὶ fore conspicuum, dum intra tam breve tempus, ex rebus propemodum desperatis, salutem recuperarent, quam est duorum, vel trium, dierum, intra quod nemo, gravioribus vulneribus confectus et quasi dilaniatus, ulla humana arte persanari possit.* — Die Verba *vivificabit*, *suscitabit* und *vivemus* enthalten einen schönen Fortschritt in der Darlegung dessen, was der Herr an den Wiederbegnadigten vollbringt. *in conspectu ejus* = *coram ipso*, „vor dem Herrn leben,“ d. h. leben beschützt vom Herrn, unter dem Schutze Gottes, wie wir sagen: unter den Augen des Vaters, der Mutter sein. Vergl. Gen. XVII, 18: „Und Abraham sprach: Wenn doch Ismael lebte vor dir!“ d. h. möchtest du wenigstens das Leben Ismaels beschützen. *suscitabit*, nicht aufwecken, sondern aufrichten (יְקִים), aufstehen machen; auch wir

haben den Ausdruck: von einer Krankheit aufstehen. — *sciemus*, erneute Aufforderung, wie oben *revertamur*, *sciemus sc. dominum*, vergl. IV, 1: *non est scientia dei in terra*, also entsprechend unserm: „Gott fürchten". *cognoscamus* im Hebräischen dasselbe Verbum ידע wie bei *sciemus*, so dass der Text wörtlich wiedergegeben nachdrucksvoller wird: *sciemus, sequemur ut sciamus Dominum.* Es liegt darin eine liebliche Zudringlichkeit: „Lasst uns erkennen, lasst uns trachten, dass wir erkennen den Herrn!" *sciemus*, optativisch. *quasi diluculum* begründet die Aufforderung: denn er ist sicher einem Jeden, der ihn sucht. Wie auf die Nacht das Morgenroth folgt, so sicher folgt auf die Nacht der Busse und Rückkehr zur Gottesfurcht das Licht seiner Begnadigung, das Licht seines Angesichtes. *praeparatus est egressus ejus* = *paratus est dominus*, *ut egrediatur* = *veniat*, *prodeat e loco suo*, V, 15, „sein Kommen ist zubereitet, ist sicher, unfehlbar wie das der Morgenröthe." Sonnenschein und Regen bedingen das natürliche Leben und Gedeihen, Gottes Gnade das geistige; daher wird sie sehr bezeichnend mit dem Morgenrothe, das den Tag bringt, und mit dem befruchtenden Herbst- und Frühlingsregen verglichen. Wir haben in unsern Bildern zwei Vergleichungspunkte: die Gewissheit (die Sicherheit) und den Segen der Ankunft Gottes. Sein Kommen bleibt nicht aus, so wenig als der Aufgang der Morgenröthe, und ist voller Segnungen wie der Regen. Dem Orientalen heisst der Regen geradezu Segen; alle irdischen Segnungen sind ihm im Regen verbürgt und gegeben; vergl. Malach. III, 10: *si non aperuero vobis cataractas coeli et effudero vobis benedictionem.* Beide, Früh- (Herbst-) und Spät- (Frühlings-) Regen werden genannt, weil sie nur zusammen die Aerndte sichern.

v. 4. *Misericordia* חסד ist „Frömmigkeit" im weitesten Sinne des Wortes, vergl. Vers 6, wo *misericordia* und *scientia dei* verbunden werden. Die Frömmigkeit (eine Frucht und Folge der Erkenntniss und Furcht Gottes) umfasst das Verhalten gegen den Nebenmenschen wie gegen Gott. In der Vergleichung mit einer „Morgenwolke und einem unergiebigen, schnell auftrocknenden Thaue" liegt nicht bloss der Vorwurf der Unbeständigkeit, sondern auch des heuchlerischen, bloss äusserlichen Scheines, vergl. Brief Judä 12: *nubes sine aqua, quae a ventis circumferuntur.* 2 Petr. II, 17. „Was soll ich dir thun?" ist nicht Ausdruck des Affektes,

wie Hieronymus meint mit Beziehung auf Is. V, 4 und Mich. VI, 3, 4, sondern des Unwillens, der zürnenden Erregtheit — was soll ich dir anthun? wie werde ich deine Treulosigkeit so züchtigen können, als sie es verdient? Denn du treibst ein pures Spiel und freche Heuchelei mit mir. Opfer ohne die entsprechende Gesinnung sind wie eine Wolke ohne Wasser.

v. 5. *Propter hoc dolavi in prophetis* kann doppelt übersetzt werden, entweder „darum haue ich (sie) aus durch die Propheten“ vergl. Is. X, 15, oder „darum haue ich aus unter den Propheten.“ Das Erstere dürfte vorzuziehen sein. Die Propheten sind gleichsam das Beil, die Waffe, mit der Gott sein Volk „behaut“, d. i. zertrümmert. Nun passt das Folgende als genaue Parallele, denn „die Worte meines Mundes“ sind wieder die Propheten, aus denen Gott redet, und *dolavi* wird durch *occidi* näher bestimmt. Israel wird durch die Propheten „getödtet“, in so ferne sie den Untergang des Volkes „aussprechen“. In einer sehr schönen und kühnen Wendung wird den Propheten zugetheilt, was von Gott ausgeht. Würden sie den Untergang Israels nicht aussprechen, so würde er auch nicht kommen. Sie beschwören gleichsam durch ihr prophetisches Wort das Verderben Israels herauf, sie erscheinen nur mehr als die Todesengel Israels. Dafür wurden sie auch angesehen, daher der Hass gegen die (wahren) Propheten und die Furcht vor ihnen. Achab redete den Elias geradezu mit den Worten an: „Bist du es, Verderbenbringer für Israel?“ Das Schreckliche der Strafandrohung in unserm Verse liegt darin, dass durch jene das Verderben kommen soll, welche nach ihrem Berufe Bothen des Heiles und des Lebens sein sollten. Der Nachdruck liegt daher auf: *in prophetis*, vergl. Is. VI, 9, 10. Da zeigte es sich schon, wie er ein Prophet sei zum Tode: „Blende das Herz dieses Volkes und betäube seine Ohren und verschliesse seine Augen, damit es nicht etwa sehe mit seinen Augen und ich es heile.“ Das ist ein sprechender Commentar zu unserm: *occidi eos in verbis oris mei.* „Und deine Gerichte“, die Gerichte über dich, die durch die Propheten angedrohten Strafgerichte, werden kommen wie das Licht — eine Vergleichung, in der das schnelle, plötzliche Emporleuchten das *tertium comparationis* ist. Aus der grössten Entfernung dringt das Licht augenblicklich, plötzlich zu den Menschen, so wird es mit

den Strafgerichten über Israel sein, vergl. *Act.* XXII, 6: *factum est autem, eunte me et appropinquante Damasco media nocte, subito de coelo circumfulsit me lux copiosa.* Nach dem Hebräischen gehört das Verbum *egredientur* (יֵצֵא) zu *lux*, also: *et judicia tua — ut lux egredietur sc. venient, erunt.* Gut steht das Praet. *dolari* und das Fut. *egredientur;* denn jenes hatte schon begonnen, die Propheten hatten schon diese schreckliche Mission erhalten, dieses soll noch kommen. *dolare* vom Arbeiten in Holz gebraucht (zimmern, hobeln), das hebräische חצב steht von Stein und Holz.

v. 6. Rechtfertigt das strenge Urtheil von Vers 4 und 5, vergl. V, 6. Is. I, 10—17. *volui* חפץ = Wohlgefallen haben.

v. 7. „Wie Adam" — jener Undank der Sünde des ersten Menschen erneuerte sich in ihnen; *imitati sunt Adam, ut quod ille in paradiso fecerat, pactum meum legemque praeteriens, isti in terra fecerunt.* Hieronymus. Aber passender scheint die Uebersetzung „nach Menschenart", *Adam* als Appellativ genommen. Die Ausdrucksweise כאדם kommt nur noch Job. XXXI, 33 und Ps. LXXXI (LXXXII), 7 vor, beidemal in dem eben angegebenen Sinne. Aus Jer. XXXII, 20 sehen wir, dass אדם Israel gegenüber geradezu die „heidnische Welt" bezeichnet, und auch sonst gerne vom niedern, unwissenden Pöbel, vom „Gesindel", Job. XXXI, 33. Ps. CXXIV, 2, gebraucht wird. Der Prophet scheint sich hier an die Volkssprache angelehnt zu haben. Adam hiess da Alles, was nicht Israelite war und zur rohen, unwissenden Masse überhaupt gezählt wurde. — *ibi*, da, kann sich nicht wohl auf das Vorhergehende beziehen, wo es sehr matt stünde, denn es versteht sich schon von selbst, dass sich Israel da (durch diese Uebertretung) versündigte; *ibi* שם ist δεικτικῶς von dem zu verstehen, was der Prophet noch anführen wird. Er weiset auf den Ort hin, wo besondere Gräuel vorfielen — da, dort, in Galaad.

v. 8. Wir haben hier eine Anspielung auf einen blutigen Vorgang, den wir wohl kaum mehr nachweisen können, schon wegen des dunkeln „Galaad" (גִּלְעָד), weil die heil. Bücher keine Stadt Galaad kennen, sondern nur die Landschaft dieses Namens. Man hat indess mit Recht auf die Gewohnheit des Morgenländers hingewiesen, die Landschaft nach der Hauptstadt und umgekehrt zu benennen. Galaad bezeichnet somit hier die Hauptstadt des Landes und ist identisch mit Ramoth-Gilead, der Leviten-

und Freistadt an der nördlichen Gränze des Stammes Dan, wo Jephtha wohnte (Jos. XX, 8. Richt. XI, 29. 1 Kön. IV, 13); vergl. V, 1. *operantium idolum*, Götzenmacher stärker als Götzendiener, die sich ihre Götzen gleich selbst machen; der Ausdruck scheint eine besonders bittere Ironie auf Galaad als eine Levitenstadt zu enthalten; doch gibt man den Grundtext einfacher mit: „Stadt der Uebelthäter." *supplantata* haben wir nach der Erklärung, welche Hieronymus von diesem Worte gibt: *supplantata est sanguine, quod sacerdotum impietatem sequuta sit et latrociniis vacet et sanguini*, wohl wie das hebräische עקב als Verb. denom. zu nehmen: mit Blut gefersete — mit blutigen Fersen getretene; oder wenn wir die gewöhnliche Bedeutung „niedergetreten" beibehalten wollen: „eine mit, durch Blut niedergetretene," d. h. die man mit Blut, mit blutigen Füssen betrat. Der Prophet will sagen, dass man das Blut noch sehe, nicht, dass Galaad in Folge seiner Blutschulden gestürzt, niedergetreten sei. Damit stimmt auch das Hebräische überein עקבה „bespurete", *vestigiata*; vergl. Ges. *thes. s. v.*

v. 9. *Quasi fauces* und *particeps sacerdotum* gehört nach Hieronymus noch zu *Galaad*, so dass sie „ein Rachen von Räubern und eine Mitschuldige von Mördern" genannt, und der vorhergehende Ausdruck „Blutbespurete, Blutgefersete" erklärt, begründet wird. Zu *in via interficientium* sagt er: *Quorum quum intelligentiam juxta historiam quaereremus ab Hebraeo, ita nobis expositum est: Sacerdotes Bethel, imo fanatici Bethaven temporibus Paschae et Pentecostes et Scenopegiae, quando per Sichem, quae hodie Neapolis appellatur, eundum erat Jerosolymam, ubi solum licebat victimas immolare, ponebant in itinere latrones, qui insidiarentur pergentibus, ut magis vitulos aureos in Dan et Bethaven, quam in Jerosolymis et in templo adorarent Deum.* Es liesse sich mit dem Grundtexte ausgleichen, weil שכמה „Sichem zu" doppelsinnig ist; „sie morden auf dem Wege Sichem zu," bedeutet von den Priestern gesagt: „auf dem Wege von Bethel nach Sichem," auf die Pilger aber übergetragen, „auf dem Wege, der von Sichem nach Bethel führt. Aber die Deutung des Ganzen ist ohne Zweifel verfehlt, weil man von solchen Wanderungen nach Jerusalem aus dem Zehn-Stämme-Reich nichts weiss. Wir müssen nach dem Grundtexte *de* vor Sichem nothwendig streichen und

pergentes Sichem lesen. Da nun Sichem eine Freistätte diesseits, sowie Ramoth-Gilead (Deut. IV, 43) jenseits des Jordans war, so haben wir darin einen Anknüpfungspunkt für jenes Vergehen, das hier Gilead vorzugsweise vorgehalten wird, dass es nemlich das Asyl nicht heilig halte, sondern gleich seiner Schwesterstadt Sichem die dahin Fliehenden treulos auf dem Wege überfalle und ermorde. — *viri latrones* stärker als *latrones* allein = Räuberbanden. *fauces* = Pass, Hohlweg, Höhle sagen wir zum Bilde von den Räubern. *quia scelus* abhängig von Vers 7: *transgressi sunt pactum.* „Denn Gräuelvolles haben sie vollbracht" fasst Alles nochmal in Einen Ausdruck *scelus* (זמה Ränke) zusammen, was wir am entsprechendsten in der Form einer Betheurung geben: „Ja, fürwahr, Gräuel (Ränke) haben sie verübt." Es liegt ausser unserm Zwecke, die verschiedenen Erklärungsversuche des Grundtextes zu beleuchten. Wir wollen nur Eine Uebersetzung aufnehmen: v. 8: („In) Gilead der Stadt der Uebelthäter (און Hieronymus *idolum*, *vanum*), der Blutbespureten. v. 9: Und wie das Lauern einer Räuberhorde (כחכי, Hieronymus כְּחִכֵּי *ut fauces* חֵךְ): so ist die Priestersippe (חבר, Hieronymus חָבֵר *particeps*): auf dem Wege Sichem zu morden sie."

v. 11. Unser Vers ist voll bitterer Ironie und mit Rücksicht auf Joel III (IV) 1 und 13 gesprochen. Dort fordert der Prophet Juda auf, Aerndte zu halten: „Denn siehe in jenen Tagen und zu jener Zeit, da ich wenden werde die Gefangenschaft von Juda und Jerusalem leget an die Sichel; denn gereift ist die Aerndte: kommet, steiget herab, denn voll ist die Kelter, die Kufen überlaufen, denn viel ist geworden ihre Bosheit." Solche Verheissungen waren Juda genehm, und es machte sie bei jeder Gelegenheit gelten. Darauf kommt nun auch Osee zurück und sagt: Ja, wenn der Herr kommen wird zu wenden deine Gefangenschaft, da halte deine Aerndte bereit, aber so, dass die Sichel an dir angelegt, die Kelter in dir getreten wird; denn viel ist geworden deine Bosheit, wie die von Israel. Der Ausdruck: *cum convertero*, „wenn ich wende die Gefangenschaft," bezeichnet im Allgemeinen den Wendepunkt der Geschicke des Volkes Gottes (durch den Eintritt der

messianischen Periode). Diese Zeit wird nach ihren Wirkungen bald Gerichts- bald Aerndtetag genannt. Auf diesen Aerndtetag hin soll auch Juda seine Aerndte bereit halten. Die Masorethen lesen שת als Praet. gegen die alten Uebersetzungen (LXX und Syr.); doch ändert es den Sinn nicht, da wir שת in diesem Falle intransitiv nehmen müssen, nemlich: „es liegt dir eine Aerndte," bereitet ist für dich eine Aerndte (vergl. die Nomm. שׁתות, שת, Pfeiler, שֵׁת *nates*, Ges. Lex. שׁית). Für Juda liegt eine Aerndte bereit, die Gott halten wird, wenn er kommt, am Tage der endlichen Entscheidung. „Aerndte halten" heisst, wie Gericht halten, die Strafgerichte ausführen, vergl. das Obige: „leget an die Sichel!" Is. LXIII, 3: „Die Kelter trat ich, ich allein . . . ich habe sie in meinem Zorn zertreten, in meinem Grimme zerstampft." Dass für Israel eine grosse (bittere) Aerndte bereit liege, aufgehäuft in seinen Sünden, war nach dem Vorhergehenden eine selbstverständliche Sache: daher hält sich Osee dabei auch nicht mehr auf; sondern trägt die Consequenz: „eine reiche Aerndte liegt bereit," gleich auf Juda über: „auch du Juda lege zurecht deine Aerndte," gleichsam: gib her deinen Rücken für die Ruthe! Manger und nach ihm Andere wollten in unserm Verse eine Anspielung auf 2 Chron. XXVIII, 8 finden: „Aber auch dir, o Juda, hat Ephraim eine Aerndte bereitet (in dir hat es Aerndte gehalten durch jenen grossen Sieg über dich): als ich wendete die Gefangenschaft meines Volkes," *ne victoria sua*, wie Manger bemerkt, *magis abuterentur Israelitae.* Aber wie soll die Hinweisung auf die Abwendung eines noch grössern Unglückes hieher passen, wo wir eine Drohung gegen Juda, den Ausdruck des gerechten Unwillens *(quid faciam tibi Juda?)* erwarten? Auch wäre der Schluss „als ich (endlich, bis ich endlich) deine Gefangenschaft wendete" — höchst matt und unmotivirt.

Cap. VII, 1. *Cum sanare vellem* ist deutlicher im Hebräischen כרפאי, d. h. in dem Maasse, als ich heilen wollte Israel, wurde offenbar seine Sünde, vergl. Is. VIII, 23 כעת והאחרון, „wie die erste Zeit so wird die Folgezeit." Je mehr sich Gott Mühe gibt, durch seine Propheten Israel zu warnen und zu lehren, desto unverhüllter gibt sich seine Bosheit kund. Alle Heilungsversuche Gottes haben an diesem Volke gleichsam den

entgegengesetzten Erfolg. Das *tert. comp.* liegt nicht darin, dass der Arzt, wenn er die Wunde untersucht, die ganze Grösse derselben erst entdeckt (denn vor Gott ist ja nichts verborgen), sondern darin, dass Israel allen Heilungsversuchen trotzt, gerade das Gegentheil von dem thut, was sein Arzt verlangt (ordinirt). *operari mendacium* = *fraudulenter agere*, mit Lug und Trug umgehen, wir sagen „Lügen schmieden"; „einbrechen Diebe, draussen plündern Räuber," mit andern Worten: „sie betrügen (übervortheilen), stehlen und rauben." *spolians* gehört zu *latrunculus*, parallel zu *ingressus est*.

v. 2. *Et ne forte dicant* — im Commentar des Hieronymus, wie im Hebräischen, fehlt *forte*. *ne*, בל, was Hieronymus = אל nahm, allein unrichtig; es ist ganz gleichbedeutend mit לא, aber poetisch vor Verbis. Wir lesen daher einfach: *nec dicunt in cordibus* . . . „Nun" leitet die Folge ein: „Nun, da, unter solchen Voraussetzungen ist es so weit gekommen, dass sie ihre Werke wie eine prunkende Begleitung umgeben, wie Sklaven ihren Herrn begleiten." Diesem entspricht genau: „vor meinen Augen geschehen sie." Sonst sucht der Mensch seine bösen Werke vor Gott zu verbergen, er beredet sich wenigstens so; aber da, wo man sich seiner Sünden rühmt, wo man mit seinen Freveln prunkt, denkt man nicht mehr daran, vor Gott etwas verborgen zu halten. Das dunkle *nunc circumdederunt* hat man auf verschiedene Art zu erklären versucht. Die eben gegebene „umgeben, umkreisen" im Sinne einer prunkenden Begleitung scheint sich nun am besten in den Zusammenhang zu fügen. Die Auffassung „wie Zeugen umgeben", lässt sich im Sprachgebrauche nicht erweisen; Zeugen treten gegen einen auf, umgeben ihn nicht; die andere: umringen, umzingeln, im feindlichen Sinne passt nicht in den Zusammenhang. *adinventiones*, „Erfindungen," Vorhaben, Werke, Unternehmungen. Mich. III, 4.

v. 3. Bei diesen öffentlich verübten Schlechtigkeiten haben sie von den Gewalthabern und den Rechtspflegern nichts zu fürchten; im Gegentheile herrscht hier das herzlichste Einverständniss.

v. 4. „Ehebrecher" wird von Manger im bildlichen Sinne erklärt, aber nicht von der Treulosigkeit gegen Gott, sondern von jener gegen den König, gegen Eid und Pflicht, *adulteri . . . vocantur ob animi levitatem et inconstantiam, qua fidem regibus suis*

datam debitamque violantes, ab uno in alterum continuo deficiebant, ut satis constat ex historia hujus regni; quo manifesto spectat sequens comparatio....; sub imagine enim fornacis succensae eleganter nobis ob oculos ponit populum cupiditate novarum rerum odioque in regem suum flagrantem. Doch kommt es in dieser speziellen Beziehung auf die „bürgerliche, die Unterthanen-Treue" nirgends vor, und ist also auch hier wenigstens verdächtig. Wir haben indess zu einer solchen Annahme gar keine Nöthigung, wenn wir nur das folgende *quasi clibanus succensus* von *adulterantes* trennen und enger mit *quievit paululum civitas* verbinden. „Sie alle sind Ehebrecher" schliesst sich an Vers 3 an: „sie Alle (Gross und Klein) sind abgefallen, sind Götzendiener, sind Ehebrecher." Mit *quasi clibanus* beginnt ein neuer Vorwurf mit einer speziellen Beziehung auf gewisse Vorgänge, die Osee in den Versen 5—7 selbst näher angibt. Sie enthalten die Erklärung des kurzen, nur in einem kühnen Bilde hingeworfenen Haupt-Gedankens. „Sie sind wie ein Ofen, geheizt vom Bäcker: ein wenig ruhete die Stadt . . ." ist kurz, energisch und treffend, und vereinigt malerisch die leidenschaftliche Gluth („sie sind ein Ofen"), mit der schlauen, Alles beachtenden Berechnung: „es ruhete die Stadt," d. h. sie halten sich stille, bis der rechte Augenblick gekommen ist. Deutlicher, aber nicht ganz entsprechend, tritt der Sinn heraus, wenn wir beide Versglieder in Eins verschmelzen: „Wie ein Ofen, den der Bäcker heizt (sc. ruht bis die Säuerung vollendet ist), ruhte die Stadt ein wenig vom Einkneten bis . . ." Das hebräische ישבות מעיר gab Hieronymus nach der *Quinta* in der Hexapla des Origenes ἐπαύσατο πρὸς ὀλίγον ἡ πόλις . . . Jedermann sieht leicht, dass er nicht מעיר = עיר genommen habe, sondern dass er entweder ישבות מעט עיר „ein wenig wird Ruhe haben die Stadt," las, oder wenn er genau unsern Text hatte, denselben (nach der *Quinta*) freier gab; genau würde die Uebersetzung lauten: „er lässt ab von der Stadt," die in ihrer Einwohnerschaft so eben mit einem Ofen verglichen wurde. Die Uebersetzung der Neuern: „er lässt nach vom Schüren," oder, „er (der Ofen) lässt nach vom Brennen," ist nichts weniger als gesichert. Fürst (Schulwörterbuch S. 412) bemerkt ausdrücklich, dass an allen drei Stellen, wo עיר in dieser Bedeutung vorkommen soll, ausser unserer Stelle noch XI, 9 und Ps. LXXIII, 20

auch die Bedeutung „Stadt“ passe, zu Ps. LXXIII, 20 vergl. noch Hengstenberg, Psalmen III, 299. Der Chald. wie Syr. stimmen hier mit Hieronymus überein. Wir haben somit keinen Grund, seine Uebersetzung zu verlassen. *a commistione fermenti*, „vom Einkneten (לוש) des Gährenden (בצק das Gährende, Schwellende).“

v. 5. Der Prophet beschreibt den eben unter einem bildlichen Ausdrucke angedeuteten Vorgang (die revolutionäre Katastrophe) genauer. *dies regis sc. erat*; zur Zeitbestimmung: *die regis* — sei es Geburts- oder Krönungs- oder ein anderer Festtag gewesen. *furere* auch von jeder ausgelassenen Freude und Begeisterung, im Hebräischen חמת Gluth; *coeperunt* החלו mit den Alten insgemein von חלל abgeleitet, ebenso Mich. VI, 13; *extendit manum* . . . erklärt Hieronymus: *copulavit assensum his*, *qui ei vanis laudibus illudebant*; doch heisst das hebräische משך ידו überhaupt: „in Gemeinschaft treten“, seine Hand reichen, indem man zum Zeichen der Uebereinstimmung die Hand reicht (beihelfen), vergl. Exod. XXIII, 1: „reiche deine Hand nicht dem Frevler, um ein falscher Zeuge zu sein.“ „Der König macht gemeinsame Sache mit Spöttern;“ — Spötter im weitern Sinne: Frevler, Bösewicht, aber bezeichnend wegen des vorhergehenden *furere*, und zugleich mit einer Nebenbeziehung, die der nächste Vers angibt.

v. 6. *Quia* erklärt *illusores*; *applicuerunt*, Hieronymus: *praebuerunt quasi clibanum cor suum*; er hat קרב „nahe bringen“ = ähnlich machen, zubereiten genommen; im *Hiph.* hat es mit folgendem Inf. die Bedeutung: „nahe daran sein, dass (*non multum abest, ut*);“ dieselbe Bedeutung hat auch Ewald hier adoptirt: „ähnlich dem Ofen“. *cum insidiaretur eis* ist im Hebräischen (בארבם) doppelsinnig und kann (ם ָ als Subj.) auch übersetzt werden: *cum ipsi insidiarentur sc. regi*. Der Zusammenhang nöthigt uns zum Letztern, denn dafür haben sie ihr Herz wie einen Ofen bereitet: Nachstellungen und Hinterlist glimmten in ihrem Herzen, wie in einem Ofen. Darum heissen sie „Spötter, Täuscher“, weil sie den König in Beziehung auf ihre Gesinnung täuschten. Die „ganze Nacht“, d. i. so lange die Nacht, oder wie es oben heisst, die Säuerung dauert. Wir dürfen den Ausdruck „ganz“ nicht urgiren; es heisst überhaupt die Nacht

hindurch. *coquens eos* „ihr Bäcker" = ihr böses Vorhaben. Man könnte bei „Bäcker" auch an das Haupt der Empörung gegen den König denken, der eine schlaue Zurückgezogenheit beobachtet, aber Alles schon für den Staatsstreich vorbereitet hat, den er am frühen Morgen, d. h. im günstigen Augenblicke, zur Ausführung bringt. Wir haben wohl Beides zu verbinden: es war ein Complott, dessen Pläne mit grosser Kunst und Klugheit geheim gehalten wurden, bis sie zur Ausführung reif waren. *succensus est* bezieht sich zurück auf „Ofen". Der Prophet springt von einem Subjekt auf das andere über: wir können es der Deutlichkeit halber nicht beibehalten, sondern thun besser *eos*, wie *ipse*, auf *cor* allein zu beziehen: sein Bäcker schläft, es wird angeschürt. In höchst merkwürdiger Weise scheinen hier Bild und Buchstabe Hand in Hand zu gehen. Wenn Osee die Unzufriedenen in Israel mit einem Ofen vergleicht, der in der Nacht, so lange die Säuerung dauert, nicht geheizt, am Morgen aber voller Gluth und Feuer ist: so bezeichnet er damit bildlich die tückische Schlauheit der Empörer, die gerade den rechten Augenblick trifft: zugleich aber scheint dem Allem eine buchstäbliche Erfüllung zu Grunde zu liegen: über Nacht brach die Empörung aus.

v. 7. „Alle ihre Könige", im weitern Sinne gerade wie das vorhergehende „Richter"; damals war im Reiche Israel der König nur *primus inter pares;* eine feste Erbfolge bestand so nicht, jeder König schien nur vor den andern ihm sonst gleichstehenden Mächtigen und Grossen des Reiches augenblicklich bevorzugt. *judices* entspricht unserm „Grossen". „Keiner ist" bildet den Schluss zum zweiten Vorwurfe der Klage Gottes über Israel, welche durch die Episode von Vers 4 an unterbrochen worden war; *non est in eis* bezieht sich somit auf *omnes calefacti* und *omnes reges* zugleich, und steht parallel zu *omnes adulterantes* Vers 4, und *operati sunt mendacium* Vers 1. — Zur ganzen Episode (*quasi clibanus* bis zu *omnes reges eorum ceciderunt*) bemerkt schon Hieronymus: *obscurus locus et attento lectoris sensu indigens; ut primum historiam cognoscamus* etc. Wir können nun freilich seine geschichtliche Exposition und Nachweisung nicht adoptiren, doch hatte sie glücklicher Weise auf seine Uebersetzung mit Ausnahme des einzigen *cum insidiaretur eis* (Vers 6) keinen Einfluss.

v. 8. *Commiscebatur*, vermischt werden = sich vermischen,

vermengen; die Scheidewand, welche es bisher von den Heiden trennte, wird nicht mehr geachtet. Israel vermischt sich mit den heidnischen Völkern durch die Annahme ihrer Sitten, durch Bündnisse und jede andere Art von Verkehr, durch Heirathen u. s. w. Statt aber dadurch seine Existenz zu sichern, beschleunigt es nur seinen Untergang, es gleicht einem Kuchen, der über der Asche nicht umgewendet wird, und daher anbrennt und verdirbt. Durch seine Vermengung mit den Heiden nimmt Israel einen Keim des Verderbens in sich auf; die Wirkung dieses Keimes drückt der Prophet in einem durch das eben Gesagte nahe gelegten Bilde vom Brode aus — es gleicht einem unter der Asche liegenden Brode, das Niemand umwendet. Nicht das „halbgebacken sein *(nec plane crudus, nec plane coctus)*“ ist das *tert. compar.*, sondern das „verbrannt, verkohlt werden“.

v. 9. *Nescivit* und *ignoravit* erklärt sich aus *nec reversi sunt. robur*, Stärke, ganz wie unser „Mark“ — das Mark eines Landes aussaugen, ihm steht parallel *cani effusi sunt*, was Hieronymus selbst mit *senectus* erklärt: *usque ad senectutem . . . in coepto errore permansit. cani* im Hebräischen שֵׂיבָה = *canities*, also wörtlich „Ergrauung (weisses Haar) ist darunter ausgestreut“; was Hieronymus konkret gab: „Grauköpfe sind ausgestreut.“ Das Bild vom Greise auf den Staat übergetragen ist eben so allgemein als jenes vom Jünglinge; wir reden von „altersmüden“ wie von jugendlichen Staaten. Diese Greisenschwäche Israels kam von den Fremden her, welche das Land all seiner innern Kraft beraubt hatten. Es siechte ein armseliges Dasein hin, dass man glauben könnte, lauter alte, abgelebte Leute vor sich zu haben — aber Israel kam zu keiner Erkenntniss, zu keiner Einsicht. Israel merkt nicht, dass seine Krankheit seine Gottlosigkeit ist; es setzt das Pflaster immer neben die Wunde.

v. 10. Israel kehrte nicht zurück. *et humiliabitur* etc., im Hebräischen וְעָנָה גְאוֹן־יִשְׂרָאֵל בְּפָנָיו, was Hieronymus oben V, 5 *et respondebit arrogantia Israel in facie ejus* gab. Beide Uebersetzungen sind möglich. (עָנָה = gebeugt sein. בִּפְנֵי = vor, im Angesichte, *coram*). Für die Uebersetzung *humiliabitur* sprechen die Alten (LXX, Chald. und Syr.), sowie der Zusammenhang; gegen sie ist der Sprachgebrauch und die Stelle V, 5, wenn Osee nicht absichtlich gerade diese doppelsinnige Phrase

einer andern, bestimmtern, vorgezogen hat. Vergl. noch insbesondere Am. VIII, 9, wo gezeigt wird, dass der Ausdruck גאון־ישראל vorzugsweise vom „herrlichen Besitzthume Israels" steht, auf den Israel stolz ist, was auch hier gut passt. „Gebeugt ist, gebrochen ist die Herrlichkeit Israels," parallel zu „Fremde verzehren seine Kraft". Das Futurum *humiliabitur* bezeichnet einen fortdauernden Zustand — die Demüthigung hat schon begonnen, ohne dass sich Israel bekehrt hätte (*nec reversi sunt*), und sie dauert noch immer fort; aber bei all dem — trotz all diesen Heimsuchungen und bittern Erfahrungen, kommt es zu keiner Einsicht.

v. 11. Die Taube als Bild der blöden Einfalt, welche ohne Ueberlegung da- und dorthin fliegt, wo ihrer nur neue Gefahren, statt der Rettung warten. *seducta*, wozu Hieronymus bemerkt: *quod Hebraice Phota* (פותה)*: ab Aquila et Symmacho θελγομένη vel ἀπατομένη dicitur, i. e. lactata vel decepta: et a LXX insipiens sive insensata. Et pulchre columba seducta sive insipiens appellatur.* פותה kann wirklich in beiden Bedeutungen, die freilich in einander übergehen (*seducta* = *seductilis, insipiens*), genommen werden. *seducta* stellt die Taube als schon verleitet dar, die nun auf einmal sich nicht mehr auskennt, nicht mehr heim weiss, und unverständig hin- und herflattert und am nächsten besten Orte eine Zuflucht sucht. Gerade dadurch erhält das Bild eine schöne, feine Beziehung auf Israel; es ist auch schon verleitet, aber statt geraden Wegs heimzukehren, flattert es hin und her und sucht bald beim Assyrier, bald beim Aegypter eine Zuflucht.

v. 12. Führt das Bild von der Taube weiter aus: „dem Habicht entkommt sie, fällt aber in das Netz des Jägers." Israel dachte, wenn es bei dem Einen oder Andern Hilfe suchte, nicht daran, dass ich auch noch da sei. Sowie sie dahin gingen, breitete Gott sein Netz wie ein Vogler über sie aus; und er wird sein Netz zu- und sie zu Boden ziehen und tödten, wie er es ihnen vorhergesagt hatte. Israel ist schon in diesem Netze gefangen, nur hat es Gott noch nicht zusammengezogen. In *caedere* verlässt der Prophet das Bild und geht auf den eigentlichen Ausdruck über: „ich werde sie züchtigen (schlagen), so wie ich es ihnen angedroht hatte." *auditio coetus*. Gen. subj. „so wie es die Gemeinde Israel gehört hatte," *sc.* durch meine Propheten.

v. 13. *Vae*, ihm parallel *vastabuntur*, nicht dessen Erklärung, im Grundtext deutlicher שד להם . . . אוי להם, *vae eis*, *vastatio eis*, wie Hieronymus selbst bemerkt: *Pro eo, quod nos diximus vastabuntur, et in Hebraeo scriptum est sod laem, i. e. vastatio eis, Symmachus interitum, Theodotio miseriam interpretati sunt.* Bei *et ego . . . et ipsi* dient *et* zur Verstärkung des Pronomens. Von Gott kam immer Hilfe; sie aber haben es nicht anerkannt: ich rettete sie, *sc.* aus Aegypten und allen spätern Drangsalen: sie aber logen gegen mich, sie schrieben die Rettung Andern zu, vergl. Exod. XXXII, 4: „Das sind deine Götter Israel, die dich heraufgeführt aus dem Lande Aegypten.“ Im Grundtext steht das Futurum אפדם „ich werde, ich will sie erretten“ — wodurch der Satz allgemein die Gesinnung Gottes gegenüber der Gesinnung und dem Handeln Israels ausdrückt. Darnach ist auch „lügen“ im weitern Sinne zu nehmen, überhaupt: treulos sein. Der Sinn wird indess nicht alterirt; das Folgende scheint mehr für die historische Auffassung des heil. Hieronymus zu sprechen.

v. 14. *Ululant sc. ad deos suos*, wie Hieronymus bemerkt: *et pulchre cantica idolis servientium, non carmina in deum, sed ululatum appellat.* Doch ist diess nicht der nächste Sinn, da der Prophet vielmehr, wie aus *in cubilibus* und *ruminabant* sich ergibt, die Israeliten mit „dem unvernünftigen Thiere“ vergleicht. Vergl. Ps. XXXI, 9: *nolite fieri sicut equus et mulus.* Die Beziehung auf *clamaverunt* ist richtig: „sie riefen nicht zu mir mit ihrem Herzen, *sc.* auf ihren Lagern, sondern sie heulten auf ihren Lagern.“ Wie wir dieses Heulen näher zu denken haben, ob als abgöttischen Cult (wie Hieronymus erklärt) oder überhaupt als Bezeichnung des Unvernünftigen, von dem das Herz (der Verstand) nichts weiss, hat Osee mit nichts angedeutet. *super triticum . . . ruminabant* schliesst sich an *recesserunt* an. Wenn wir den Zwischensatz *sed ululabant* weglassen, so erhalten wir einen schönen, einfachen Fortschritt des Gedankens: „sie rufen nicht zu mir mit ihrem Herzen: sie wiederkäuen über (ihrem) Weizen und Weine: sie fallen von mir ab.“ „Ueber Weizen und Wein wiederkäuen“ heisst wohl nichts anders, als wie wir trivial uns ausdrücken würden: nur auf Fressen und Saufen bedacht sein, so recht behaglich essen und trinken und sich wohl sein lassen. Der Prophet liebt Bilder, welche von den Heerden

hergenommen sind. Das wiederkäuende Rind mochte ihm ein recht sprechendes Abbild der selbstzufriedenen, sinnlichen Sorglosigkeit Israels sein. גָּרַר hat die Bedeutung *ruminare*, vergl. Lexx. Jetzt nimmt man gewöhnlich גּוּר als Stamm von יִתְגּוֹרָרוּ, aber ein einfacher, naheliegender Sinn will sich nicht ergeben; doch hat schon der Syrer גּוּר hier in der Bedeutung „besorgt sein" genommen, was noch am passendsten ist; „sie sind (nur) besorgt um Weizen und Wein." Dem Sinne nach stimmt es auch mit der Vulgata überein; nur müssen wir bei „besorgt sein" den Nebenbegriff des Mangels nicht hereinziehen. Es heisst einfach: all ihr Denken und Sinnen ist nur Wein und Weizen.

v. 15. Das Pronomen *eos* nach *erudivi* fehlt im Hebräischen, man ergänzt das folgende *brachia; erudivi*, *confortavi brachia*, „ich habe gelehrt und gestärkt ihre Arme für den Krieg." Vergl. Ps. XVII (XVIII), 35: *qui docet manus meas ad praelium; et posuisti, ut arcum aereum, brachia mea;* ebenso Ps. CXLIII (CXLIV), 1. Unser Vers kann zunächst Bezug haben auf die glückliche und mit grossen kriegerischen Erfolgen gekrönte Regierung Jeroboams II; oder auch wie Vers 13 auf die ersten Zeiten des Volkes Israel und die Eroberung des Landes Kanaan zurückgehen. Gott befreite sie aus Aegypten, und schlug alle ihre Feinde, sie aber vergalten das Eine wie das Andere mit gleichem Undanke. „Sie sinnen Böses wider mich," stärker, als das obige „sie reden Lüge"; sie führen Arges wider mich im Schilde, indem sie jede Gelegenheit ergreifen, mich anzufallen. Sie fallen nicht bloss von mir ab, sondern sie greifen mich auch an. Jeder Götzendienst ist zugleich auch ein Angriff auf den wahren Gott. Wir dürfen nicht aus den Augen lassen, dass der Prophet starke Ausdrücke liebt.

v. 16. Hieronymus hat mit dem Chald. sehr gut לא על als Einen Nominalbegriff wie לא רחמה und לא עמי (I, 6, 9) genommen und על = *jugum* (עלל) gelesen: „sie kehrten zurück zum Nicht-Joche," ganz in den Zustand, da sie mein Gesetz noch nicht hatten. *nunc reversi sunt in statum pristinum, ut absque jugo et frenis deferrentur per praecipitia.* Dieses Versglied *reversi sunt ut essent absque jugo* schliesst sich noch enge an Vers 15: *cogitaverunt malitiam* an, so dass wir darin eine vollkommene Parallele zu *ruminabant, recesserunt a me* haben, welche

im Grundtext noch entschiedener heraustritt (durch die Wiederholung des Asyndeton). Die masorethische Lesart לֹא עָל übersetzt man bald *convertunt se, non supra* (sie wenden sich, aber nicht nach Oben), bald: *convertunt se ad non-summum*, „zum Nicht-Höchsten,“ „zum Nicht-Gotte.“ *facti sunt* bildet den allgemeinen Schluss, und begründet das vorausgeschickte *vae!* und *vastabuntur* (Vers 13)! „Trügerischer Bogen,“ der die Erwartungen täuscht; dessen Pfeile keine Kraft haben, so dass sie das Ziel nicht erreichen. Mit einem solchen trügerischen Bogen wird nicht die Macht Israels verglichen, sondern seine verkehrten Rathschläge und Pläne, sich an Assyrien oder Aegypten anzuschliessen. Die Pläne gleichen einem schlaffen Bogen, weil sie ihr Ziel nicht erreichen, und mit einer bittern Enttäuschung enden werden. Das Bild vom Bogen entspricht somit ganz dem früheren von der Taube Vers 11: *columba seducta* = *arcus dolosus*. Zu *a furore linguae suae* bemerkt Hieronymus: *quod vitulos aureos deos appellare sunt ausi;* wir haben aber zunächst an die verkehrten Pläne und Absichten der Grossen Israels zu denken, durch die es zu „einer verleiteten Taube“ und zu einem „trügerischen Bogen“ wurde. *furor* זַעַם Zorn, das Aufbrausen, Aufschäumen — aufbrausende = heftige, wahnsinnige Rede. *furor* זַעַם bezeichnet die innere Gemüthsbewegung, mit der die Reden vorgetragen wurden. Der Gegenstand ihres Ingrimmes und Zornes war Gott, es war der Ingrimm des Unglaubens. Von ihm durchglüht drangen sie auf Bündnisse mit den grossen auswärtigen Mächten, deren Früchte sie nun auch zuerst geniessen sollen. — *subsannatio eorum*, gewöhnlich als Gen. obj. — ein Hohn, der sie trifft; dann aber ist *in terra Aegypti* nicht: im, sondern: am Lande Aegypten. Solcher Hohn wird sie treffen ob, wegen Aegyptens, darauf sie vertrauten (בְּ, *in* = in Beziehung auf). Aegypten steht zugleich auch für Assyrien. Doch passt der Ausdruck *terra* nicht recht, auch בְּ = an ist wenigstens hart, zudem scheint *subsannatio* in einem genauen Zusammenhange mit *furor linguae* zu stehen, so dass sie sich gegenseitig erklären. Wir möchten daher am liebsten das letzte Versglied als einen Rückblick auf die Geschichte Israels in Aegypten und der Wüste betrachten, indem der Prophet den damaligen Zustand mit dem jetzigen vergleicht; das war auch ihr Hohn, also waren auch ihre zürnenden, höhnenden Reden

auf mich, in Aegypten. Jener wahnwitzige Unglaube, als ob ich nicht helfen könne, habe sich erneuert. Die Folgen dieses Unglaubens werden aber auch jetzt noch dieselben sein: wie die ganze Generation der Ungläubigen, die aus Aegypten zog, in der Wüste starb, so werden sie jetzt durch das Schwert umkommen. — Die gewöhnliche Erklärung unserer Stelle ist wohl die, dass die Israeliten Verhöhnung finden würden in Aegypten, dass sie den Aegyptern zum Hohne und Spotte sein würden; aber wir haben dafür keinen geschichtlichen Beleg. Ueber den Untergang Israels durch die Assyrier konnte Aegypten nicht frohlocken, sondern musste eher trauern, denn es war ja sein Bundesgenosse. Von Anknüpfungen mit Aegypten, die dann wieder unterbrochen worden seien, weiss die Geschichte nichts. Aus Vers 11 darf man aber so etwas nicht schliessen, denn da beschreibt der Prophet, was Israel von jeher gethan hat: immer suchte es anderswo Hilfe und Schutz als bei Gott. Aegypten als mächtiges Reich steht mit Assyrien nur beispielsweise, aber bezeichnend, indem das anfängliche Treiben Israels gut mit dem jetzigen, gegenwärtigen zusammengestellt wird. Denn Jeroboam I, der Gründer des Zehn-Stämme-Reiches, war ein besonderer Schützling Aegyptens. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Aegyptier Sisak wegen Jeroboam Juda bekriegte, sowie hingegen zur Dankbarkeit und zum Beweise seiner Hinneigung zu Aegypten Jeroboam den ägyptischen Stiercult in Israel einführte.

Cap. VIII, 1. *In gutture* — wird Israel angeredet. „Die Trompete an deinen Mund! stoss in die Trompete! die Feinde nahen! Die Uebersetzung *in gutture* statt *ad palatum* kommt daher, dass Hieronymus den Ausdruck bildlich verstand: *in gutture tuo sit tuba* „erhebe deine Stimme wie eine Posaune.“ Aber der Ausdruck ist buchstäblich gemeint: setze an die Trompete! *quasi aquila* hat schon Hieronymus auf die Feinde Israels bezogen: *veniet Nabuchodonosor cum omni exercitu tam raptim, tam velociter, ut aquilae imitetur volatum.* Er hatte die Invasion der Chaldäer vor Augen, der Prophet aber die Assyrier, weil sein Orakel gegen Israel gerichtet ist. Der Ausdruck „Haus des Herrn“, der zunächst vom Tempel zu Jerusalem gebraucht wird, bezeichnet hier das Land und Volk Israel. Vergl. IX, 15: *de domo mea ejiciam eos.* — *praevaricati sunt legem*, eigentlich: „sie haben ver-

fälscht mein Gesetz," wie auch wir von Falschmünzern in geistlichen Dingen reden; *praevaricator* heisst, wer es mit beiden Partheien hält; Hieronymus hat פשע (mit ב oder על construirt) richtig übersetzt: „sich an etwas vergreifen, sich versündigen;" die Versündigungen Israels bestanden auch darin, dass sie das Gesetz missdeuteten, verdrehten, fälschten.

v. 2. Nicht: zu mir werden sie rufen zur Zeit der Noth, aber es wird ihnen nichts mehr helfen, oder: zu mir sollen sie rufen; sondern mit Vers 1 zu verbinden, „zu mir rufen sie: „mein Gott, wir kennen dich!" = wir anerkennen dich, du bist unser Gott. Darin besteht eben die Fälschung des Gesetzes, der Frevel, den sie am Gesetze verüben, dass sie bei allen Gewaltstreichen und abgöttischen Freveln immer noch sagen: „mein Gott!"

v. 3. *Bonum* = *salus*, was ihm zum Heile allein gereichen konnte, die treue Beobachtung der Gebote, hat es von sich gestossen.

v. 4. Beschreibt am Faden der Geschichte, worin diese Verwerfung des Guten bestand, wie sie ihr Heil mit Füssen traten. *ipsi* = *illi*, das Pron. pers. mit Nachdruck sie. *regnaverunt*, was Hieronymus selbst im Verlaufe des Commentares genauer nach dem Hebräischen (המליכו) mit: *reges sibi constituerunt* gibt. Es gibt für Israel nur Eine legitime Herrschaft, die Davidische; die andern waren von Gott zugelassen, nicht gegeben. Es heisst zwar öfter, dass Gott dem Jeroboam oder dem Jehu die Herrschaft gegeben habe (1 Kön. XI, 31, 35, 37. 2 Kön. IX, 6); doch war diess nicht Uebertragung einer Herrschaft auf ewige Zeiten. Ahias (Achijah) der Silonite sagt ausdrücklich zu Jeroboam: „So hat der Herr, der Gott Israels gesprochen: Sieh' ich reisse das Königthum aus der Hand Salomos, und gebe dir die zehn Stämme und ich werde beugen den Samen Davids; doch nicht auf alle Tage." 1 Kön. XI, 31, 39. Die zeitweilige, von Gott zugelassene Trennung sollte eine von nun an unauflösliche Wiederverbindung zur Folge haben; aber statt dessen machten Fürsten und Volk die Kluft nur immer grösser, wozu auch vorzugsweise der Götzendienst beitrug. Der Abfall von Juda und der Götzencult erscheinen überhaupt den Propheten als die grössten Vergehen Israels mit den schwersten, furchtbarsten Folgen. *principes extiterunt*, im Hebräischen (wie oben) transitiv:

fecerunt principes (הֵשִׂירוּ). *ut interirent*, sehr bezeichnend; Gott kann in dem, was Israel thut, keine andere Absicht sehen, als die, sich zu Grunde zu richten.

v. 5. *Projectus est* זָנַח dasselbe Wort, wie Vers 2 *projecit*, worin der Ausdruck der Wiedervergeltung liegt: „Israel verwarf . . . verworfen ist.“ Verworfen ist, was es sich erwählte. זנח von Hieronymus als *Pual* gelesen. Gott hat das Kalb von Samaria verworfen, weil es sein Symbol, sein Bild sein sollte; er anerkennt das nicht als einen ihm geheiligten Cult. *usquequo non* . . . enthält einen Doppelsinn, indem *emundari* das Frei (Los-) werden von der Strafe *(iratus est furor)* und das Sich-frei-machen von der Schuld bezeichnen kann: „wie lange werden sie nicht vermögen, rein zu werden?“ Doch ist das Letztere „sich reinigen von der Schuld“ vom Propheten zunächst gemeint. Der Ausruf enthält eine wehmüthige Klage: Wie lange wird es noch dauern, bis sich Israel bekehrt, wieder rein, (wenn wir den Ausdruck gebrauchen dürfen) sauber wird? So tief in seinem Schmutze liegt Israel, dass es sich gleichsam nicht erheben könnte, wenn es auch wollte. Und wie lange wird diese Versunkenheit noch fortdauern und mit ihr meine Strafgerichte? Sehr stark, aber wahr sagt Osee: „wie lange wird es nicht vermögen, nicht können?“

v. 6. *Quia*, regiert von *projectus est*, davon es den Grund angibt. *ex Israel* ist dem vorigen *non ex me* Vers 4 nachgebildet und zu ihm parallel: „denn auch es (das Kalb) ist aus Israel, nicht aus mir;“ eigenmächtig hat sich Israel ein solches Kalb gemacht. Schon Manger hat unser Versglied so gefasst: *non eo tantum peccaverunt, quod novum regnum, Zionaeo oppositum, condiderint, quod vers. 4 ad quem nunc respicitur, vitio iis datum fuerat, sed hoc etiam gravius crimen addiderunt, ut ex proprio suo arbitrio novum sibi cultum introducerent, ex vitulo sibi Deum effingentes.* Nur können wir *ex Israel* noch genauer dadurch motiviren, dass jenes Kalb eben das Symbol Jehovah's sein sollte. *et non est Deus*, passender stünde *et non-Deus est*, „ein Nicht-Gott ist es.“ Ueber das ἀπ. λεγ. שְׁבָבִים sagt Hieronymus: *Nos ab Hebraeo didicimus Sababim* (שבבים) *proprie nominari aranearum fila per aërem volantia, quae dum videntur, intereunt, et in atomos atque in nihilum dissolvuntur.* Die gewöhnliche Uebersetzung des Hebräischen ist „Trümmer *(fragmenta)*“ von שבב

zerschneiden, zerbrechen, wie schon der Chaldäer hat. Der Syrer und die LXX (*πλανῶν ἦν* — *seducens erat*) nahmen שׁוּב als Wurzel an, das im *Piel* שׁוֹבֵב auch „irre führen“ heisst. Bochart meint, der Jude, von dem Hieronymus spricht, habe dem fraglichen Worte die Bedeutung *aranearum fila* bloss angedichtet: *Hebraeus ille vereor, ne viro magno imposuerit, quum in Hebraeorum scriptis nil tale reperiatur*, aber schon die Wurzelbedeutung von שבב „schneiden, schaben“, verschieden von שבב „glühen“ (vergl. Fürst, *Concord. fol. 1090*), weiset darauf hin, dass שבבים dem griechischen ἄτομος (was nicht mehr zerschnitten werden kann, Atom) entspricht, und unser *fila aranearum per aërem volantia* (Sommerfäden, die sogenannten Muttergottesfäden, welche im Herbste alle Felder überspannen) nur eine erklärende Umschreibung von „Atomen“ שבבים ist. Auch Hitzig weiset darauf hin: „Die שבבים sind vermuthlich אבק דק (Is. XXIX, 5). Atome, Stäubchen, welche der Wind entführt.“ *quoniam* liefert den Beweis, dass Samaria's Kalb ein „Nicht-Gott“ ist, sonst würde es sich nicht zermalmen lassen. Geschweige, dass es ein Gott ist, wird es zu Sommerfäden.

v. 7. Drückt in einem schönen Sprichworte aus, wie das, was der Prophet Vers 3 angedroht hatte, so kommen müsse. *quia* leitet nur den neuen Gedanken ein; wir müssen es von Vers 3: *projecit bonum* regiert denken, und können es in der Uebersetzung füglich umgehen. Weil wir eine sprichwörtliche Redensart haben, darum steht das Futurum, welches Hieronymus beibehalten hat. Der allgemeine Satz: „Was der Mensch säet, das wird er in doppeltem Maasse ärndten,“ ist hier in einem concreten Falle ausgedrückt. In der Anwendung ist „Wind säen“ das Vertrauen, sich-Verlassen auf eitle, windige Dinge, die ihrer Natur nach nicht helfen können, sondern aus Uebel arg machen. Das zweite Versglied bezeichnet nicht die Folgen, welche der Sturm hatte, sondern erklärt das Bild vom Sturme, den sie ärndteten; es zeigt die Folgen, welche das Betragen Israels (sein „Wind säen“) hatte: kein voller Halm findet sich im Lande, lauter taube Körner, und wo noch eine gute Aehre ist, wird sie vom Feinde verschlungen. *culmus stans* = *calamus*, Halm, wie קָמָה (die Saat, welche noch auf den Halmen steht); *germen*, צמח die Aehre im engern Sinne. *farina*, das Mehl. Wir haben eine schöne Steigerung: man findet keinen

Halm, und wo man einen fände, daran keine Aehre, und wo man eine fände, gäbe sie kein Mehl; und wo sie Mehl gäbe, fressen es die Fremden. Das letztere Wort קמח ist vom Propheten wegen des Gleichlautes mit dem vorhergehenden צמח gewählt; Rückert übersetzt: „Halm, ohne zu bringen Malm." Annähernd könnten wir auch sagen: Korn ohne Kern (das Letztere im weitern Sinne wie unser kernhaft). Es entsteht nun die Frage, ob diese Erklärung nicht selbst wieder bildlich zu deuten sei. Ich glaube nicht; denn die Drohung, dass Gott das Land mit Unfruchtbarkeit strafen werde, und dass die wenigen Ueberreste eine Beute der Feinde sein würden, wiederholt sich bei allen Propheten.

v. 8. Steht parallel zum vorigen Vers wie zu Vers 5. Wir müssen alle drei Verse in gleicher Abhängigkeit von Vers 3 denken: Verworfen ist dein Kalb, Samaria; kein Halm ist darin; verschlungen ist Israel. *vas immundum* erklärt Hieronymus treffend: *immundum vas sive inutile Hebraei matulam vocant, quâ ad suscipienda et projicienda stercora uti solemus*; der hebräische Ausdruck: „Gefäss, an dem man kein Gefallen hat" bezeichnet genau dasselbe; „ein Gefäss für den Auskehricht ist Israel geworden, in das man Alles wirft." Nun erklärt sich von selbst, was verschlungen wurde — die Macht, das Ansehen, die Stärke Israels. *nunc* — nun — da solches geschehen, was ist Israel anderes, als ein Gefäss des Auswurfes unter den Völkern? Zunächst nicht „für die Völker", denn sie behandeln Israel noch nicht wie ein Gefäss des Auskehrichts. Israel ist so tief herabgesunken, dass es wie ein Gefäss des Auskehrichts ist unter edleren Gefässen (den andern Nationen).

v. 9. Die Vergleichung Israels mit einem „einsamen Waldesel" scheint einen doppelten Anknüpfungspunkt zu biethen in Beziehung auf die bekannte Wildheit und Unbezähmbarkeit dieses Thieres, dann in Beziehung auf seine Brunst. Sie rennen nach Assyrien, wie ein unzähmbarer, ein brünstiger Waldesel, doch ist der Hauptnachdruck auf das Letztere zu legen, wie das zweite Versglied zeigt. Hieronymus: *imitantes onagrum solitarium: nequaquam ut oves pasti a domino, sed male abutentes libertate sua*, scheint besonders die ungebundene Freiheit des Waldesels in's Auge gefasst zu haben, was auch richtig ist. Israel ist vielfach gewarnt und gemahnt worden, aber gleich einem unbändigen, wilden

Thiere folgt es nur seinem Triebe. *solitarius sibi* hat keinen Nachdruck, vielleicht mit einer Anspielung auf die Brunst. Manger macht auf das Wortspiel פרא (*onager*) und אפרים aufmerksam, was den Propheten auch zur Wahl gerade dieses Bildes veranlasst haben mag. *munera dare*, eigentlich Buhl-, Hurenlohn; das hebräische תנה vergl. Ezech. XVI, 33, 34: „Allen Buhlerinnen gibt man Geschenke, und du gabst deine Geschenke all deinen Buhlen und beschenktest sie, dass sie zu dir kamen . . . und es war bei dir das Umgekehrte von andern Weibern in deiner Buhlschaft u. s. w." Der Verkehr mit den Heiden wird von den Propheten „Buhlerei und Ehebruch" genannt. Der Prophet spielt nicht auf den Götzendienst an, sondern auf die Bündnisse mit fremden Völkern, in deren Gefolge freilich auch götzendienerische Huldigungen, Weihgeschenke u. s. w. waren oder doch sein konnten.

v. 10. *Sed et cum* = *etiamsi*, genau das hebräische גם כי (vergl. Ps. XXIII, 4), enthält eine ironische Herausforderung: mögen sie auch um Lohn dingen, d. i. Buhlerlohn geben den Nationen, das wird mich in meinen Wegen nicht aufhalten. Nur führt Gott gleich concret das an, worin er sich nicht hindern lässt: *nunc congregabo eos* — freilich sehr dunkel, indem das „Sammeln" selbst im guten Sinne genommen werden könnte: Trotz ihrer Undankbarkeit werde ich mich nicht zurückhalten lassen, meine Verheissungen an ihnen zu erfüllen und sie aus allen Völkern zu sammeln. Doch dagegen spricht der ganze Zusammenhang, vergl. besonders Vers 13, wo dieselbe Gegenüberstellung dessen, was Gott thut, zu dem, was Israel thut, mit *nunc* eingeleitet wird. Wenn nun *congregare* (קבץ) im drohenden Sinne genommen werden muss, so scheint es zunächst dem Hinaufziehen nach Assur, dem Hilfesuchen in Aegypten, wobei sich Israel, seinem Buhlersinne folgend, überall hin zerstreut, entgegen zu stehen. „Ich werde sie zusammenbringen, ich werde ihrem Herumvagiren ein Ende machen." Gott vergleicht sich mit einem Hirten, der die überall hin zerstreute Heerde zusammentreibt. Und sie sollen ein wenig (oder in Bälde) Ruhe bekommen vor den Bedrückungen ihrer Könige und Fürsten. — Der Grund, warum man sich an die fremden Nationen wandte, lag in den ewigen innern Partheiungen, diese sollten durch Intervention geschlichtet werden. „Ruhe haben vor König und Fürst"

ist doppelsinnig, und gerade darin lag das bitter Ironische. Dasselbe mochte auch in קבץ (sammeln) liegen. „Ich werde sie wieder zusammenbringen,“ ich werde ihre Händel schlichten, die Partheien vereinigen, sammeln. Gott sammelt aber auch mit der Zuchtruthe, in seinem Zorne, vergl. Ezech. XXII, 20: „Ich werde euch zusammenraffen in meinem Zorne (אקבץ).“ In der Uebersetzung des letzten Versgliedes: ויחלו מעט ממשא *et quiescent paulisper ab onere*, stimmen die Alten (LXX, Chald. und Syr.) mit Hieronymus zusammen; sie haben durchweg חלל = frei, los sein, Ruhe haben, genommen, mögen sie die Form als Transitiv oder Intransitiv gelesen haben. מעט heisst sowohl „ein wenig, auf kurze Zeit“ als „bald, in Kurzem.“ Es ist gerade so doppelsinnig und desshalb ironisch, wie „Ruhe haben“ — ein wenig, bald, auf einige Zeit sollen sie Ruhe bekommen.

v. 11. *Altaria ad peccandum . . . arae ad delictum*, im Hebräischen beidemal מזבחות לחטא, aber mit einem ausserordentlich schönen Doppelsinne, indem חטא sowohl die „Sünde“ als ihre Folge die „Strafe“ bezeichnet: „Altäre zur Sünde“ und „Altäre zur Sühne“, Busse, Strafe; im deutschen „Fall“, „Vergehen“, liegt derselbe Doppelsinn. Doch dürfen wir desshalb das zweite Versglied nicht als Nachsatz nehmen: Viel hat sich gemacht Ephraim Altäre zum Sündigen: geworden sind ihm (seine) Altäre zum Falle“ — sondern beide Versglieder enthalten einen Vorwurf, und der eben bezeichnete Doppelsinn klingt nur mit an, er tritt nicht hervor.

v. 12. Auch unser Vers enthält eine Klage, einen Vorwurf, wie Vers 9 und 11. „Ich schreibe ihm (Ephraim) auf meine vielfachen Gebote; aber er achtet sie wie Etwas, das ihn nichts angeht;“ Ephraim kümmert sich nicht darum, verachtet sie vielmehr, verhöhnet sie. Unter „Gesetz“ haben wir nicht das „mosaische“ ausschliesslich zu verstehen, sondern vielmehr die „ganze Offenbarungsthätigkeit Gottes“, die noch fortwirkt in den Propheten; fort und fort thut Gott Israel seinen Willen kund, aber es kehrt sich nicht daran. *scribere*, „schreiben“, ist nicht „vorschreiben“ sondern „aufschreiben“, was viel nachdrücklicher ist. Wie Moses oft den Befehl von Gott erhielt, etwas aufzuschreiben und es als Zeugniss zu hinterlegen (vergl. Exod. XVII, 14. Deut. I, 5. XXXI, 24 u. s. w.): eben so erging derselbe Auftrag auch an

die Propheten. Im Aufschreiben ist die Sorgfalt bezeichnet, mit der Gott über seinem Worte wacht, aber auch die Strenge der Verpflichtung: nicht vorübergehend, sondern bleibend, unabänderlich ist der Wille Gottes, darum wird er aufgeschrieben. *multiplices*, „vielfache", weiset auf die mannigfachen Arten der Offenbarung Gottes hin: sie besteht nicht bloss aus Geboten und Verbothen, sondern auch aus Verheissungen, wie Drohungen, viele Seiten hat das Gesetz. Hieronymus hat *scribam* als Fragesatz betrachtet: *num scribam ultra . . .?* wie man aus seiner Erklärung sieht: *quid prodest, ultra alias (leges) scribere, quum contemserit eas, quas ante suscepit?* Dadurch geschah es, dass er das zweite Versglied in einen Relativsatz auflöste. Doch der Context ist entschieden dagegen; wir müssen *quae* in seiner Uebersetzung streichen. Oft klagen die Propheten, dass mit dem „Gesetze" und besonders gerade mit dem, was sie verlangten, nur Hohn und Spott getrieben werde, vergl. Is. XXVIII, 10.

v. 13. Wiederum ein Vorwurf; die Drohung beginnt erst mit *nunc recordabitur.* Ephraim bringt Opfer, die dem Herrn nicht gefallen. Ein solcher Vorwurf begegnet uns oft; aber das Spezielle des unsrigen scheint in der höhnischen, frechen Art und Weise zu liegen, wie sie Opfer bringen: sie schlachten die Thiere und essen dann ihr Fleisch selbst; oder sie opfern nur, um dann Mahle halten zu können. *hostias offerent* scheint nach den LXX (ἐὰν θύσωσιν θυσίαν) aus der Lesart: זבח יהבהבו entstanden zu sein. יהבהבו Intensivform des Futurum mit Verdoppelung der Radicalen, wie יפיפית Ps. XLV, 3 und אהבהבו IV, 18. Hieronymus hat הבה = יהב genommen, indem die Formen der Stämme mit weichen Consonanten auch sonst vielfach sich vermischen, vgl. עוץ, יעץ, קוש, יקש u. s. w. *et Dominus*, „und der Herr nimmt sie nicht an," d. h. nach der Art und Weise, wie diese Opfer dargebracht werden, können sie ihm unmöglich gefallen. Im Hebräischen fehlt die Copula *(et)*, auch bezieht sich das Suff. ־ָם auf Israel, nicht die Opfergaben *(carnes — eas)*, wodurch der Satz an Energie gewinnt, wenn sich auch sein Sinn gleichbleibt: „sie bringen Opfer, schlachten Fleisch und essen: der Herr hat an ihnen kein Gefallen." Die masorethische Lesart für *hostias offerent* ist זבחי הבהבי, was verschieden übersetzt wird, je nachdem man יהב oder הוב (הבה das chaldäische

הַבְהַב) als Stamm von הבהבי supponirt. Im ersten Falle heisst es: *sacrificia donorum meorum* (Ges. *thesaur.*, *s. v.* יהב), im zweiten: *sacrificia assatorum* (= *quae mihi assant*, *immolant*, Mercier, ebenso Fürst, *Conc. s. v.* הוב, *cf.* Buxt. *s. v.* הבה). Aber die Construction wird immerhin noch Schwierigkeit machen: *quod attinet sacrificia donorum meorum* — *mactant carnem* ist wenigstens schwerfällig. Die Lesart des Hieronymus empfiehlt sich mehr durch ihre Einfachheit. — *ipsi in Aegyptum convertentur* erhält seine Erklärung aus IX, 3, 6: „Die alten ägyptischen Zustände der Knechtschaft sollen sich an ihnen erneuern;" ob das Land selbst Aegypten sein werde oder nicht, ist gleichgiltig. Jedes Land kann zu einem Aegypten werden. Ganz dieselbe Drohung hat schon Moses ausgesprochen, Deut. XXVIII, 68: „Und der Herr wird dich zurückführen nach Aegypten . . . und ihr werdet euch dort (euren) Feinden zu Knechten und Mägden verkaufen."

v. 14. *Et* leitet auf den Schluss über; in seiner Erklärung gibt es Hieronymus mit *enim*, was sich näher dem Vorigen anschliesst, aber nicht nothwendig ist; nach unserer Denk- und Ausdrucksweise steht es, wie so oft, pleonastisch. *delubra* scheint entsprechender als die gewöhnliche Uebersetzung mit *palatia*, sowohl wegen der nur hier vorkommenden Fem.-Endung היכלות, als wegen der Gegenüberstellung von *oblitus est:* „Israel vergass seines Schöpfers, und bauete Tempel für Götzen;" das folgende *urbes munitas* wirkt nicht zurück auf *delubra;* Osee macht jedem Reiche einen besondern Vorwurf, die wir allerdings auf beide Reiche übertragen können, aber desswegen nicht in Einen Vorwurf verschmelzen müssen.

Cap. IX, 1. *Exultare*, frohlocken, nach dem hebräischen גִּיל zugleich eine Anspielung auf „Reigen und Tänze". *quia* gibt den Grund an, warum der Prophet ein *noli* ausrief; denn — nun folgt die Ursache statt der Wirkung: Du hast gehurt von deinem Gotte weg, darum muss deine Freude in Trauer verwandelt werden. *sicut populi sc. laetantur.* Die Zeit der Aerndte ist nahe, da freut sich alle Welt, nur Israel soll sich nicht freuen; weniger passend scheint *more populorum*, weil der Prophet nicht die Art und Weise der Freude bezeichnen, sie als eine heidnische perhorresciren will, auch würden wir im Hebräischen בְּדֶרֶךְ עמים erwarten. Alle Zweideutigkeit wird gehoben, wenn wir

mit den Völkern übersetzen, statt wie die Völker. Statt אֶל־גִּיל (*usque ad jubilationem*) las Hieronymus אַל־גִּיל mit den LXX, dem Syr. und Chald. (ולא לא). *dilexisti*, „du liebest", d. h. du hast deine Freude, dein Wohlgefallen an dem „Lohne", d. i. an dem Ertrage der Felder, den du als ein Geschenk deiner Götzen betrachtest. Darin besteht der Vorwurf, der Israel gemacht wird, dass es die Aerndte seinen Götzen zuschreibt; vergl. II, 5. Nun ist unser Versglied dem vorigen: *fornicatus es* vollkommen parallel: Du buhlest und freuest dich der Aerndte als deines Buhllohnes. „Auf allen Tennen," d. i. ein Lohn, der sich findet auf der Tenne, er wird dadurch genau bezeichnet. Hieronymus treffend: *Mercedem fornicationis tuae areas multas et torcularia reputasti, ut rerum omnium abundantia fruereris: ideo area et torcular, triticum vinumque non facient.*

v. 2. Du betrachtest den Segen der Feldfrüchte als Lohn für deine Buhlereien: darum wird die volle Scheune und die volle Kelter dich nicht nähren. Die Aerndte ist schon vollendet, der Weizen liegt auf der Tenne, die Traube in der Kelter; aber sieh! von all dem sollst du nichts bekommen. *mentiri*, „lügen", die Erwartungen täuschen, wird gerne und schön poetisch vom Weine gebraucht Hab. III, 17, oder von Wasserquellen Is. LVIII, 11. Der nächste Vers zeigt hinreichend klar, warum es sich seiner eingebrachten Aerndte nicht freuen kann, weil es in's Exil wandern muss.

v. 3. *Reversus est* und *comedit* (*praesens*) erklären sich aus *non habitabunt;* denn bewohnt Israel sein Land nicht mehr, so muss es schon weggeführt sein: *non habitabunt . . . nam reversus est* (וישב) *et panem pollutum comedit* (יאכלו). Es leuchtet von selbst ein, dass wir alle drei Verba gleichmässig im Futurum ausdrücken müssen. „Unreines essen," indem schon das Land unrein ist, sind auch alle seine Früchte unrein; aber zunächst hatte der Prophet wohl den Sklavenstand, die Abhängigkeit vor Augen, in die Israel zurückfallen werde, darin sie ihre Speisen sich nicht selbst bereiten, sondern Alles essen müssen, wie es ihnen dargebothen wird. Vergl. Ezech. IV, 13. Aegypten und Assyrien, die beiden Mächte, zwischen denen Palästina wie ein Keil lag, werden sich in den Besitz des Landes und Volkes theilen; doch ist der Name dieser Reiche nicht zu urgiren.

v. 4. Der Zustand Israels im Exile, Gott und den gottesdienstlichen Handlungen gegenüber, mit dem eines levitisch Unreinen verglichen. Gleichwie diesem jede Cultushandlung — Darbringung von Opfern — durch das Gesetz verbothen, Gott missfällig war, also wird es mit Israel im Exile sein. „Sie werden keine Trankopfer bringen, und wenn sie dieselben doch bringen wollten, so werden sie ihm missfällig sein.“ „Ihre Opfer werden sein wie Brod der Trauernden,“ d. h. wie Nicht-Opfer. Sie werden nicht im Stande sein, ihre Opfer nach dem vorgeschriebenen Ritus darzubringen; wenn sie also doch versuchten, Opfer zu bringen, so wäre es, wie wenn sie eine im Gesetz ausdrücklich verbothene Sache opferten. Statt des allgemeinen Ausdruckes gebraucht er aber den concreten: Brod der Trauernden. Vergl. ganz denselben Gedanken bei Is. LXVI, 3: „Wer ein Rind opfert, ist wie wer einen Menschen tödtet, und wer ein Schaf darbringt, wie wer einen Hund erwürgt, und wer ein Speisopfer bringt, wie wenn er Schweineblut brächte.“ *quia* ist nach der gewöhnlichen Erklärung ein erweiternder Zusatz, der kein neues Vergleichungsglied enthalte, sondern nur noch anschaulicher zeige, dass solches Brod nicht als Tempelgabe dargebracht werde: Jedermann enthält sich, vom Brode der Trauernden zu essen, wie vielmehr davon Gott darzubringen: „denn ihr (der Trauernden) Brod ist für ihr Leben (*anima* = *vita* und der Dat. comm.), d. h. nur sie essen davon, und es kommt nicht (um so weniger) in das Haus Gottes.“ Aber im Gegentheile waren Trauermahle eine uralte Sitte, und nur heidnische Gebräuche dabei untersagt, vergl. Tob. IV, 18: „Setze dein Brod und deinen Wein auf das Begräbniss des Gerechten.“ Ezech. XXIV, 17: „Seufze in Stille bei den Leichen, stelle keine Trauer an und iss nicht das Brod der Leute (d. i. der Trauerleute).“ Jer. XVI, 6: „Und es sterben Grosse und Kleine in diesem Lande, sie werden nicht begraben und man klagt nicht um sie . . . v. 7: und man bricht ihnen nicht Brod bei der Trauer, um sie zu trösten, und man gibt ihnen nicht zu trinken den Becher des Trostes um Vater und Mutter.“ Diese letzte Stelle ist für die unsrige von Wichtigkeit, denn sie erklärt den Ausdruck: *panis eorum animae eorum*, „ihr Brod ist für ihre Seele,“ *sc.* sie zu stärken, zu trösten, aufzurichten, aber in's Haus des Herrn kommt es nicht. Wenn wir *panis lugentium* als eigentliche

Todtenmahle nehmen, dann wird uns dieser erweiternde und scheinbar müssige Zusatz klar, indem sich der Prophet darüber ausspricht, warum sie trotzdem, dass man sich durch sie verunreinigt, doch nicht unterbleiben, weil das grössere Gut der Tröstung dem geringern Uebel der Verunreinigung vorgeht: aber, fügt er abwehrend bei, in's Heiligthum darf doch nichts davon gebracht werden, so dass sein erster Satz: „ihre Opfer wären wie Todtenmahle" immer noch feststeht. *omnes . . . contaminabuntur* ist ein Zwischensatz und *quia in domum Domini* gehört zu *panis lugentium.* Geistreich ist die Verbindung der Versglieder und die Auffassung des ganzen Verses bei dem neuesten Erklärer (Simson): „Nicht werden sie dem Ewigen Wein spenden und ihre Opfer ihm nicht gefallen; wie Trauerbrod ist ihnen (ihr Brod): alle, die es essen, werden unrein, denn ihr Brod zu ihrem Unterhalte kommt nicht in das Haus des Ewigen;" aber der Zusammenhang ist dagegen, der Prophet spricht, wie man aus dem Folgenden sieht, von Opfern, nicht von Brod und Speisen, die unrein wären, das ist schon Vers 3 geschehen; dann ist die Vorstellung, dass ihr Brod, weil es nicht in's Haus des Herrn komme, unrein werde und verunreinige, nicht biblisch.

v. 5. Wenn ihr keine Opfer bringen dürfet, was werdet ihr an den Festtagen thun? Der Singular *die solemni,* und die Wiederholung: *dies festivitatis* mit dem Beisatze *Domini* weiset zunächst auf das Paschafest hin, das war der Festtag des Herrn vorzugsweise, und jener Tag, wo Israel die Unterlassung des Opfers am schwersten fallen musste. Der Prophet lässt die Antwort weg, weil sie sich von selbst ergab: es wird ihnen nur Jammern und Wehklagen übrig bleiben.

v. 6. „Denn siehe" . . . gehört zu Vers 3. „Sie werden nicht wohnen . . . denn siehe u. s. w." Zum Perfect: *profecti sunt* (הלכו) vergl. *reversus est* Vers 3. *profecti sunt a vastitate,* hinweggehen von der Verwüstung, von dem verwüsteten Lande = verlassen (הלך מן *abire, discedere ab aliquo).* „Sie kommen her von der Zerstörung," als Gefangene nach Aegypten ziehend, das sie sammelt, d. i. wo sie sterben; *congregabit eos ad inferos,* wie der Ausdruck passiv vorkommt: „zu den Vätern versammelt werden (אל־עם, אל־אבות, אל־קברות)," so hier aktiv. Memphis (hier מף, copt. *Mephi* oder *Memphi,* sonst bei den heil. Schrift-

stellern נֹף Is. XIX, 13. Jer. II, 16) in Mittelägypten am westlichen Ufer des in einem engen Thale an den libyschen Bergen sich hinziehenden Niles, eine Meile südlich von Alt-Kairo. Memphis wird als Hauptstadt von Aegypten genannt, vielleicht mit einer besondern Beziehung auf den Apiscult. *desiderabile argentum*, genauer nach dem Hebräischen: *desiderabile propter argentum eorum* = *pretium eorum*. Hieronymus: *desiderabile autem argentum eorum villas et omnia ornamenta villarum intelligemus* — gewiss richtig, wie schon das parallele *tabernaculis* zeigt. Die beweglichen Kostbarkeiten (Gefässe, Götzenbilder) wurden zu allen Zeiten weggeschleppt, nur die unbeweglichen (die reichen Gallerien, die getäfelten Wände, Geländer u. s. w.) werden den Elementen preisgegeben. Das Hebräische kann noch im weitern Sinne selbst auf liegende Gründe *(omnes possessiones carae pretio comparatae)* bezogen werden. *lappa* — die Klette überhaupt für „Dorn, Gestrüppe“, חוח Stechdorn.

v. 7. *Scitote* ידעו als Imperativ von Hieronymus gelesen (indem das radicale י stehen blieb wie im Futurum יידע Ps. CXXXVIII, 6), was gut in den Zusammenhang passt. *vir spiritualis* = *vir spiritus*, *propheta*, *vates*; *insanus*, toll *(insaniens)*, steht gut vom Propheten, weil ihre prophetischen Vorträge oft mit ausserordentlichen Zuständen verbunden waren. Die Scheidelinien zwischen Begeisterung und Tollheit sind allezeit schwer zu ziehen; wie oft hat man Tollheit für Begeisterung und umgekehrt gehalten! Osee spricht eine Drohung hier aus, keine Klage, er redet von einem noch zukünftigen Zustande, als ob er schon eingetroffen sei: *venerunt* etc., *stultus propheta*, *insaniens vir spiritualis*. Daraus ergibt sich, dass er nicht falsche Propheten vor Augen hat, sondern das ganze Prophetenthum, das Gott mit Blindheit und Wahnsinn schlagen wird wegen der Sünden seines Volkes. Dieselbe Drohung kommt schon IV, 5 und öfter bei den Propheten vor. Seine eigenen Propheten werden Israel in's Verderben stürzen, denn sie werden verblendet werden; alle Weisheit der Weisen und allen Rath der Klugen wird Gott verkehren. משׂטמה hat Hieronymus nach den LXX μανία mit *amentia* gegeben, doch macht er selbst auf die Lesart des Aquilas ἐγκότησις *(quam nos ... iracundiam ... in Latino possumus dicere)* aufmerksam. Er hat das ziemlich oft vorkommende

Wurzelwort mit *odisse* Gen. XXVII, 41, *invidere* Gen. XLIX, 23, *adversari* Job. XXX, 21, *contradicere ibid.* XVI, 9, gegeben, so dass er (mit den Neuern) שׂטם und שׂטן für gleichbedeutend hielt. Daraus erhellt, dass wir *amentia* „Unsinn", wie das biblische „Thorheit" = Gottlosigkeit, *stultitia*, *insipientia* (*dixit insipiens in corde suo, non est Deus!* Ps. XIII, 1), zu nehmen haben. Nur der *amens*, Sinnlose, kann „widerspenstig gegen Gott sein, ihm widersprechen".

v. 8. Bei der Dunkelheit des ersten Versgliedes צֹפֶה אֶפְרַיִם עִם־אֱלֹהָי müssen wir uns zuerst die Auffassung des heil. Hieronymus klar machen. Aus seiner allerdings allgemein gehaltenen Erklärung: *Idcirco Deus principes dedit, ut populum corriperent . . . unde et ad Ezechiel loquitur: speculatorem te dedi domui Israel* (III, 17). *Ergo Jeroboam quasi speculator datus in populo est* — ergibt sich, dass er *Ephraim* als Gen. (oder als Object nach dem Hebräischen *speculans Ephraim*) mit *speculator* verband, dem er dann *propheta* gegenüberstellte; der Zusatz *cum Deo meo* sollte jenes „Erforscher sein" als im Willen Gottes gegründet nachweisen: *speculator Ephraim consentiente Deo*, oder *per Deum*. „Der Erforscher Ephraims durch meinen Gott (d. i. der König) und der Prophet — ein Fallstrick sind sie geworden." Das scheint nun allerdings zu künstlich. Wenn Osee vom Könige gesprochen hätte, so würde er sich einfacher ausgedrückt haben, auch passt die Erwähnung des Königes nicht in den Zusammenhang; aber wir haben darin, wie mir scheint, einen Fingerzeig zur richtigen Erklärung des Hebräischen selbst; wir möchten nemlich dieses ganze Versglied für Einen Nominalbegriff, für eine Erklärung des Prophetenamtes halten: „Der Wächter Ephraims durch meinen Gott — der Prophet." Gerade in dieser Vorausschickung des Wesens des Prophetenthumes, über Israel zu wachen, dasselbe zu behüthen, liegt eine höchst bittere Ironie, indem dann gleich das Gegentheil davon folgt. Sprachlich kann diese Erklärung keine Schwierigkeit machen, denn „durch Gott" ist ganz gleichbedeutend „mit Gott," der Prophet „hüthet und bewacht Israel mit (wie durch) Gott." Es ist bekannt, dass die Propheten sich gerne mit Wächtern vergleichen, wobei gerade צָפָה *speculari* mit Vorliebe gebraucht wird, vergl. Hab. II, 1. Jer. VI, 17. Ezech. III, 17. XXXIII, 7. Is. XLII, 8. Nun sehen

wir auch, dass unser Versglied dem obigen „ein Thor ist der Prophet geworden“ erklärend zur Seite steht. Die Thorheit und Tollheit, die Verblendung der Propheten zeigte sich darin, dass sie Israel gerade das riethen, was seinen Sturz, seinen Untergang nur beschleunigte. Sie riethen zu ganz falschen, verkehrten Maassregeln. Wir haben das Versglied als eingeschalteten Satz zu betrachten, *insania in domo Dei ejus* gehört hinauf zu *multitudinem amentiae* und zeigt, wie weit es mit der Thorheit, dem Wahnsinne Ephraims gekommen sei: „selbst in das Haus Gottes ist er eingedrungen;“ zugleich bildet es den Uebergang zum nächsten Vers. — *insania*, dasselbe Wort im Hebräischen wie oben bei *amentia*, es steht hier sehr nachdrucksvoll: „Unsinn (Tollheit, offenbarer Widerspruch gegen den Willen Gottes) findet sich im Hause Gottes,“ verkehrte, wahnsinnige, abergläubische Dinge gehen von da aus. *insania* im weitern Sinne von „Gräueln und abgöttischen Riten (Cultushandlungen)“, die im Tempel verübt werden. *laqueus ruinae* im Hebräischen *laqueus aucupis*, Hieronymus hat יקוש als Abstr. gefasst: Verstrickung nach der Form חֲלוֹם Traum, זְבוּל Wohnung, was auch entsprechender sein dürfte.

v. 9. *Profunde peccaverunt* (wörtlich nach dem Grundtext *profundarunt, sese corruperunt*), von Hieronymus erklärt: *(quum) in impietatis barathrum sit demersus*, „sie sind vertieft im Verderben wie (*sc.* Benjamin) in den Tagen von Gabaa,“ mit Hinweisung auf jenes unnatürliche Verbrechen, das Richter XIX erzählt wird. Die Hinweisung gerade auf dieses Verbrechen hat wohl ihren Grund in dem vorhergehenden *insania in domo Dei*, weniger darin, dass wirklich solche oder ähnliche Gräuel verübt wurden. Der Missbrauch gottesdienstlicher Handlungen war auf dem Gebiethe des Geisteslebens derselbe Frevel, wie jener der Gibeoniten.

v. 10. Das *tert. comp.* der schönen Vergleichung Israels mit einer Traube in der Wüste und einer Frühfeige liegt 1) in der Freude, die ein Wanderer empfindet, wenn er in der Wüste eine Traube sieht, 2) in der Sorgfalt, mit der man in der Wüste auf eine Traube oder Feige achtet, 3) in dem hohen Werthe, den sie für den Wanderer hat. Alles das war Israel Gott: aber sie vergalten diese Anhänglichkeit und Liebe damit, dass sie dem Beelphegor nachgingen, seiner Liebe die schändlichste Untreue

entgegensetzten. *prima poma*, die Frühfeigen, die als besondere Leckerbissen galten. ברבשיתה *in primitiis ejus*, zur ersten Feigenzeit, hat Hieronymus lokal genommen: das Aeusserste *(in cacumine)*, welches auch den Anfang bildet, die Peripherie beschreibt. *intraverunt ad Beelphegor* (*Baal Peor*) siehe Num. XXV, 1. *alienari* — abfallen, abtrünnig werden, vergl. Nep. VII, 5, 1: *timore alienati sunt ab eo. confusio*, worüber man zu Schanden wird. Hieronymus: *abalienati sunt a Deo: confusioni suae, i. e. idolo mancipati.* בשת (*confusio*), steht wirklich zur Bezeichnung von „Götze". Wir haben somit eine Constr. praegnans: „sie fielen ab (und wandten sich) dem Schandbaren (den Götzen) zu." Dadurch erhalten wir einen Sinn, der dem Hebräischen ינזרו vollkommen homogen ist. נזר absondern, *Niph.* sich absondern, abfallen, besonders verbunden mit מאחרי יי; dann: sich widmen, heiligen; indem das Eine das Andere involvirt. Osee geht in unserm Vers auf die Geschichte Israels zurück und zeigt, wie es immer gleich undankbar gegen Gott gewesen sei; aber weit entfernt, dass dadurch seine Sünde entschuldigt werden könnte, wird vielmehr ihre Strafbarkeit in demselben Maasse erhöht; indem es seit Jahrhunderten Undank auf Undank gehäuft hat. Der Vorfall, auf den hier hingewiesen wird, ist hinreichend (Num. XXV, 3. Ps. CVI, 28) bekannt. Ein archäologisches Interesse dürfte die Bemerkung des Hieronymus: *interpretatur Beelphegor, idolum tentiginis, habens in ore, i. e. in summitate, pellem ut turpitudinem membri virilis ostenderet* (עור, פה, בעל), kaum haben, denn diese Ableitung ist gewiss ebenso falsch, als die andere, rabbinische von פער, vergl. Ges. *thes.* II, 1119.

v. 11. *Ephraim*, Nom. absol. = *quod ad Ephraim; avolavit*, im Hebräischen יתעופף, doch entspricht das Perfectum auch der wörtlichen Auffassung: Die Ehre, der Stolz Ephraims ist hinweggeflogen von Geburt und Schwangerschaft und Empfängniss, so dass von all dem nichts mehr stattfinden wird. *uterus* = *uterus ferens, gravitas.* Richtig wird מן als Privativum erklärt: „ohne, so dass nicht;" so dass nicht sein wird Gebären etc., obwohl es auch in seiner gewöhnlichen Bedeutung zum Verbum „davonfliegen" gut passt.

v. 12. Mit Unfruchtbarkeit wird Gott Israel schlagen, und die schon geborenen Kinder wird er tödten. *quod et si*, „wenn sie

auch — mögen sie auch" = und wenn sie auch schon grosse Kinder haben, dass sie, die Eltern, auf fernere Geburten verzichten könnten, so wird es ihnen nichts helfen; denn diese werde ich tödten, dieser ihrer Kinder werde ich sie berauben. מִן im dunkeln מֵאָדָם scheint Hieronymus = בּ genommen zu haben; der Sinn wird deutlich, wenn wir *ex* für *in* substituiren: „aus den Menschen heraus;" ich werde sie kinderlos machen aus den Menschen heraus, in Mitte der Menschen. Alle andern Erklärungsversuche wollen nicht passen; der gewöhnliche: *ita ut non sint homines* sagt zu viel, der ältere, rabbinische (schon vom Chald. gegebene): *ut non evandant viri* lässt sich sprachlich (אדם = *vir*, *adultus*) nicht erweisen und passt überdiess nicht zum Verbum; denn es heisst nicht: „ich werde sie (die Kinder) tödten," so dass sie keine Männer werden, sondern: „ich werde sie (die Eltern) kinderlos machen." Die Eltern werden wie entblätterte Bäume dastehen. *sed et* (כִּי־גַם) leitet nicht gerade einen Gegensatz ein: wehe ihren Kindern, aber auch wehe ihnen, sondern legt nur den Nachdruck auf „wehe" = „ja wehe ihnen."

v. 13. Ueber das erste Versglied spricht sich Hieronymus also aus: *Tam pulcher erat (Ephraim) et sic dei vallabatur auxilio, ut Tyrus, quae mari cingitur: vel certe ut scopulus durissimus qui fixus in terra, omnes contemnit procellas et de turbinibus ventisque non curat.* Dieselbe Auffassung begegnet uns auch beim Chald. wie Syr.; sie alle halten dafür, dass der Prophet Ephraim mit Tyrus vergleiche, gleichsam ein Tyrus auf festem Lande nenne. „Ephraim ist, wie wenn ich Tyrus sähe gegründet auf (reicher, annehmlicher) Trift: und dieses Ephraim wird herausführen seine Kinder." Dadurch sollte das obige „Wehe!" recht eindringlich gemacht werden: Dieses herrliche Ephraim wird solches erfahren — wehe! Es scheint aber in dieser Vergleichung mit Tyrus zugleich ein absichtlicher Doppelsinn zu liegen, je nachdem wir den Nachdruck auf Tyrus, oder auf Trift *(pulchritudo)* legen. „Ephraim ist wie Tyrus" heisst: Ephraim ist herrlich, fest, sicher, dagegen aber: „Ephraim ist wie Tyrus auf festem Lande, in der Ebene," bedeutet: es ist seiner Stärke beraubt, seines Schutzes baar. Denn die Stärke von Tyrus bestand in seiner Lage im Meere — ein Tyrus auf festem Lande war ausserhalb seinem Elemente: Ephraim ist wie wenn ich Tyrus

sähe auf festem Lande. Darin liegt eine bittere Ironie; Ephraim hält sich auch für ein Tyrus, ja es ist ein Tyrus auf festem Lande; ein Fisch ausser dem Wasser würden wir sagen. Das nachdrückliche כאשר ראיתי *ut vidi* verbiethet es, צור (Tyrus) als Appellativ (Fels, worauf indess Hieronymus schon hindeutet: *ut scopulus durissimus*) zu nehmen, der Satz würde ganz unerträglich matt und weitschweifig: *Ephraim est ac si viderem petram plantatam in vireto;* während es nach der gegebenen Fassung ein nothwendiges Glied des Ganzen bildet, und zugleich den Schlüssel zur Lösung des ironischen Räthsels biethet. *in pulchritudine* בנוה = Weide, Trift; sonst נאות מדבר, נאות דשא oder נ' הרעים, vergl. Joel, I, 19, *speciosa deserti.* Ganz dasselbe ist auch hier gemeint, und sehr bezeichnend steht die Trift dem Meere gegenüber. Ephraim gleicht einer offenen Stadt und führt heraus, d. i. die herausführt dem Schlächter ihre Kinder. Die grösste Trübsal und herzbrechende Schmach, welche Eltern treffen kann, ist, wenn sie ihre Kinder eigenhändig dem Mörder (dem Feinde) ausliefern müssen. Gegen die Gewohnheit wird im Hebräischen ראה mit ל construirt, veranlasst wie es scheint durch להוציא; sonst hat ראה die Bedeutung „ersehen", wenn es mit ל construirt wird; darnach hiesse der Vers: „Ephraim ist wie wenn ich es ersehen hätte zu einem Tyrus . . . Ephraim ist ersehen, herauszuführen seine Kinder."

v. 14. Ist zunächst nicht Ausdruck der Bitte, sondern der Entrüstung: Ja, Herr, führe aus, was du ihnen angedroht hast (Vers 11). *vulva sine liberis*, genauer *uterus abortiens.* Es könnte aber auch in Form einer Bitte vorgetragen sein, vergl. Luk. XXIII, 29: „Siehe, es werden Tage kommen, wo sie sagen werden: Selig die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren, und die Brüste, die nicht gesäugt haben." Die Propheten unterdrücken das Gefühl des Mitleides und Schmerzes nicht bei der Vorhersage grosser Drangsale, vergl. Is. XVI, 11, 12.

v. 15. *Omnes nequitiae* nehmen wir wohl am besten als Nom. absol.; der Prophet greift den unterbrochenen Satz in anderer Wendung durch *propter malitiam* wieder auf. Wir haben eine Vers 8, wie Vers 11 ganz ähnliche Construction; sie ist das treue Spiegelbild einer gewaltigen innern Erregung, welche den ruhigen Strom der Rede gerade bei unserm Propheten mehr als bei

Andern unterbricht. Die gewöhnliche Erklärung: „all ihre Bosheit ist in Galgal“ lässt unbefriedigt; denn auch mit der Umschreibung „concentrirt sich in Galgal“ ist wenig geholfen. *propter malitiam* verbinden wir entsprechender mit *ejiciam* als mit *exosos habui; exosos habui eos*, „sie wurden mir verhasst,“ oder: dort fasste ich meinen Hass gegen sie. Die Gräuel und Sünden Israels zu Galgal (IV, 15. XII, 11) erregten vorzugsweise den Eifer und Zorn und Hass Gottes gegen sein Volk. „Nicht ferner lieb' ich,“ nach prophetischem Sprachgebrauch in der Negation, zur Verstärkung dessen, was so eben in der bejahenden Form vorgetragen wurde. *principes recedentes* im Hebräischen die schöne Paronomasie שָׂרֵיהֶם סֹרְרִים. „Aus meinem Hause werfen,“ von der Verstossung des Weibes hergenommen; Gott hat Israel in sein Land aufgenommen, wie der Mann das Weib in sein Haus. Dazu passt nun noch speziell das Verbum „lieben“. Bisher fesselte Gott die „Liebe“ an Israel (Vers 10); aber die hat nun aufgehört und an ihre Stelle ist wegen der vielfachen Untreue der „Hass“ getreten.

v. 16. Wiederholung von Vers 11. Die Vergleichung ist von einem Baume hergenommen, wie schon Hieronymus bemerkt: *Metaphoram sumit ab arbore*, und Manger weiter ausführt: *Fulminis ictu, ad ipsam radicem penetrante, sic percussa, ut ea penitus exarescat et nihil de ea reliquum maneat, nisi sterile et inutile lignum.*

v. 17. Zum Schlusse fasst Osee das ganze Urtheil Gottes in eine kurze Sentenz zusammen. Sehr bezeichnend ist *vagi*, das seine Erklärung in III, 4 hat. Sie werden „Vagabunden (נדדים) unter den Völkern“ sein.

Cap. X, 1. *Frondosa* — das hebräische בוקק von Hieronymus gut gegeben: ein wuchernder, weithin sich ausbreitender Weinstock. *fructus . . . est ei*, können wir enge verbinden durch Herstellung des Relativsatzes: *cui adaequatus est*, „ein Weinstock, der nicht bloss in Ranken und Blätter schiesst, sondern auch in eben dem Maasse seiner Ausdehnung Früchte bringt.“ Das Bild ist nicht im bösen Sinne, noch ironisch zu erklären; sondern Israel (Land und Volk) glich nach seiner Volksmenge, seinem Reichthume, der üppigen Fruchtbarkeit seiner Thäler in der That einem grossen Weinstocke voll der herrlichsten Früchte. *adaequatus est* שוה gleich sein, angemessen sein; Hieronymus las Kal statt

Piel, jedenfalls liegt mehr darin, als die gewöhnliche, moderne Uebersetzung ausdrückt: „Frucht setzt er an,“ vielmehr: „er macht die (seine) Frucht sich gleich, angemessen“ — wie seine Grösse also zahlreich sind auch seine Trauben. *secundum multitudinem* leitet den Gegensatz ein: Je mehr Ephraim gesegnet wurde, desto ärgern Götzendienst trieb es.

v. 2. Hieronymus hat mit allen alten Uebersetzungen חלק in der Bedeutung „theilen“ genommen und intransitive (oder Pual) gelesen. „Getheilt ist ihr Herz zwischen Gott und den Götzen.“ 1 Kön. XVIII, 21: „Wie lange hinket ihr auf beiden Seiten?“ bildet nur eine Sachparallele; am nächsten liegt wohl unserm Ausdrucke die Gewohnheit der heil. Schriftsteller, Zweideutigkeit und Falschheit durch das Bild vom „Doppelherzen“ darzustellen, vergl. Ps. XI (XII) 3: *Vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum; labia dolosa, in corde et corde locuti sunt.* 1 Chron. XII, 33: „von Sebulon . . . fünfzigtausend, die kampfbereit waren ungetheilten Herzens (בלא־לב ולב).“ *interibunt*, אשם, vergl. V, 15. *simulachra*, im Hebräischen „Altäre“; das hebräische Verbum ערף (*confringet*) heisst eigentlich: „knicken, das Genick (ערף) brechen;“ wahrscheinlich veranlasste diess Hieronymus, das *contentum* (Götzenbild) *pro continente* (Altar) zu wählen, wenn er nicht überhaupt etwas frei und flüchtig übersetzte; zu *ara* vergl. III, 4. *depopulabitur* שדד = *vastabit.*

v. 3. *Quia* = *quod nunc dicent*, „so dass sie,“ die Folge von Vers 2 bezeichnend. Wenn ihre Altare zerbrochen sind, werden sie sagen: „Jetzt haben wir keinen König mehr!“ d. h. jetzt ist es um uns geschehen! „König“ bezeichnet keinen irdischen König, sondern „Gott, als den Schützer Israels“, wie man aus *non timemus Dominum*, und dem vorhergehenden *confringet simulachra eorum* ersieht. *timemus*, genauer *timuimus*, „wir haben nicht gefürchtet.“ *et rex* (המלך mit dem Artikel der König), d. h. „Alles, was König heisst, was wird uns das helfen?“ Dem Sinne nach können wir den Vers etwa so geben: „Denn nun werden sie sagen (bekennen, ausrufen): Um uns ist es geschehen! Denn Gott haben wir nicht gefürchtet, und die Götzen, was helfen die uns? konnten sie sich selbst nicht helfen!“ (Vergl. Vers 2.) Das Wort „König (מלך)“ scheint vom Propheten absichtlich gewählt

zu sein, weil es an מֶלֶךְ (Moloch) anklingt und zugleich die Qualität eines *Nom. propr.* gerade wie Baal (Gemal) gehabt zu haben scheint. Wir würden wohl gar keine Schwierigkeit in der Erklärung finden, wenn בעל statt מלך stünde: *non est nobis Baal* (vergl. II, 16: *vocabit me: vir meus: et non vocabit me ultra: Baali*); beide Ausdrücke sind synonym; zum vorhergehenden „sie werden umkommen *(interibunt)*" passte aber König besser als Baal (Gemal).

v. 4. Der heil. Hieronymus scheint das schwierige erste Versglied דברו דברים אלות שוא: „sie reden Worte (*sc.* betrügliche), schwören falsch" — anders gelesen zu haben, da er das einzig anstössige אלות (vergl. IV, 2) gut kennt und es durchaus mit „schwören oder verfluchen" gibt. Aber wie er gelesen haben mag, ist bei seiner Uebersetzung, in der er vielleicht auch Rücksicht auf das eben so räthselhafte προφάσεις der LXX (ארות?) genommen hat, wohl schwer zu ermitteln. Da er in der Regel der Construction im Hebräischen getreu bleibt, und nur die Wortbedeutungen hie und da freier gibt, so möchte ich glauben, dass er דברו דברי מארות שוא gelesen habe: *loquimini verba visionum vanitatis*; sei es nun, dass er מאורות Lichter = Erleuchtungen las, oder dass er eine Hiph.-F. מֵאִיר substituirt habe. Der Syr. nahm אלה = עלה nach seinem Sprachgebrauche. Da מעלה auch „Sinnen, Denken" heisst, wäre auch die Lesart מעלת שוא denkbar: „Worte des Sinnens der Eitelkeit" — Worte eitler Hirngespinnste. Aber wie gesagt, kann ich nur eine Vermuthung aussprechen. Dagegen ist gewiss, dass er דברו als Imperativ las, wie man aus seiner Erklärung sieht *(dicite, quod vultis, errores veteres suspirate: pollicemini vobis prospera, quae vertentur in contraria)*, und ebenso gewiss, dass diese Auffassung nicht passt. Unser Vers enthält keine Ironie, gleichsam als sagte Osee: „Verheisset immerhin Gutes, schliesset Bündnisse: die Saat des Gerichtes, der Strafe, wuchert, wächst heran wie giftiges Unkraut; ihr werdet früh genug enttäuscht werden." Wir haben einen Vorwurf: „Ihr redet Worte lügenhafter Gesichte, und schliesset (auf sie hin) Bündnisse: und wie bitteres Unkraut auf dem Felde wuchert das Gericht." Schwierig ist noch das letzte Versglied. Schon Manger hielt es gleichfalls für einen Vorwurf *(videtur hoc*

etiam membro, continuari reprehensio Israelis), ebenso Simson, so dass der Prophet Rechtsverdrehungen, ungerechtes Gericht vor Augen hätte; aber dazu will die Vergleichung, das Bild nicht passen, denn von schlechter Justiz kann man nicht sagen, dass sie sprosse, wuchere, auch heisst *judicium* (משפט) für sich allein nicht schon „verkehrtes Gericht". Besser verstehen wir wohl mit den Alten die „Gerichte und Strafheimsuchungen Gottes", welche VI, 11 mit einer Aerndte verglichen werden. Die Strafgerichte wuchern in den Sünden Israels wie giftiges Unkraut. Die Sünden wuchern, mit ihnen wachsen, wuchern die Strafgerichte. Amos V, 7: „Ihr habt das Gericht in Gift verwandelt" passt nicht als Parallele hieher. *amaritudo* (Bitterkeit), *sive*, fügt Hieronymus bei, *ἄγρωστις quam Latine in gramen vertimus;* er beschreibt dann diese Art von Gras (Feld-, nicht Wiesen-Gras) näher: *Est enim genus herbae, calamo simile, quae per singula genicula fruticem sursum et radicem mittit deorsum atque ita in brevi tempore . . . totos agros veprium similes faciunt.* Seine Uebersetzung *amaritudo* ist richtig, vergl. Ps. LXIX, 22. Deut. XXXII, 32, obgleich der Zusammenhang mit der Wurzelbedeutung von ראש unbekannt ist. Hier ist *amaritudo* = *herbae amarae.*

v. 5. *Vaccas Bethaven* — der Plur. wohl nicht, weil in Bethel (Bethaven) selbst mehrere Apis (Kälber) waren, sondern weil es deren (Abbilder davon) an mehreren Orten gab: *a potiori fit denominatio* (etwa wie bei den Gnadenbildern). *colere* (גור eigentlich fürchten) ist hier weniger „Cult treiben" als „in Ehren halten", wegen des folgenden *quia luxit* — „in Ehren stehen die Kälber, denn man trauert um ihren Verlust." Hieronymus glaubt *vaccas* für *vitulos* stehe ironisch: *quas cum irrisione non vitulos sexus masculini, sed vaccas, i. e. feminas appellavit* — und mit Recht, indem der Prophet mit Ironien gerade nicht sparsam ist, ohne indessen dabei zu verweilen, oder sie weiter auszuspinnen. Die Ironie soll ihrer Natur nach kurz hingeworfen sein; darum gebraucht Osee auch gleich wieder das Masculinum und den Singular *super eum;* er hatte es weniger mit der Gestalt, als dem Wesen (dem Götzen) zu thun, das jene Bilder vorstellten. „Sein Volk und seine Priester," die sich dem Kälberdienste geweiht hatten. Israel hat aufgehört, das Volk Gottes zu sein, und

sich zum „Volke seines Götzen“ gemacht; das zeigte sich ja in der Trauer über seine Wegführung. Wegen seiner Uebersetzung: *exultaverunt in gloria ejus* beruft sich Hieronymus auf eine rabbinische Tradition: *Tradunt Hebraei vitulos aureos a sacerdotibus furto esse sublatos et pro his aeneos et deauratos repositos. quum igitur lugeret populus tempore necessitatis et angustiae: etiam vitulos aureos inter munera cetera Assyriis regibus et maxime regi Sennacherib ab Israel rege esse directos, exultabant aeditui, quod fraus eorum nequaquam possit argui vel deprehendi.* Man sieht der ganzen Geschichte an, dass sie rein zur Erklärung unsers schwierigen Verses fingirt worden ist. Dass Priester über die Abführung ihres Götzen frohlocken, war unbegreiflich; es musste eine ganz besondere Bewandtniss damit haben, welche sich die Rabbinen nun eigens, freilich nicht zu Ehren der Priester, erdachten. Aber schon der Chald. und Syrer lösten sich diese Schwierigkeit einfacher dadurch, dass sie יָגִילוּ עַל־כְּבוֹדוֹ (*exultaverunt in gloria ejus*) wie einen Relativsatz behandelten, was wir auch für die Vulgata thun müssen: *quia luxit super eum populus ejus, et aeditui ejus (luxerunt) super eum, qui exultaverunt in gloria ejus.* Diese Auffassung empfiehlt sich dadurch, dass wir גִּיל nicht zweimal mit עַל construiren müssen: עָלָיו יָגִילוּ עַל, und dass wir darin (*exultaverunt*) eine Parallele zum vorhergehenden *coluerunt* haben. Die drei Verba יָגוּרוּ, יָגִילוּ und גָּלָה (*migravit*) sind wohl wegen des darin liegenden Gleichlautes absichtlich gewählt. *quia migravit* gibt den Grund der Trauer an. Aber wir glauben nicht, dass man diess auf die Wegführung des Kalbes beziehen dürfe, indem der Prophet davon noch eigens redet, sondern dass *gloria* das Subject von *migravit* sei: *gloria migravit* (*avolabit*, vergl. IX, 11) *ab eo sc. vitulo.* Ferner müssen wir (vergl. die Verbindung des Fut. mit dem Perfect) den Satz für einen Zustandssatz nehmen; der Prophet beschreibt eine fortdauernde verkehrte Gesinnung des Volkes. „Die Herrlichkeit (die Zier) des Kalbes“ waren prachtvolle Weihgeschenke, der Stolz seiner Priester, welche bereits weggenommen waren, um dem Assyrier den Tribut zahlen zu können. Darüber ist das Volk betrübt. Unser ganzer Vers enthält einen Vorwurf, keine Drohung, diese folgt Vers 6; er bildet den Nachsatz zu Vers 5: „In Ehren halten die Einwohner von Samaria das Kalb von Bethaven: und nach Assyrien wird es ge-

bracht werden (= darum, so wird es)," vergl. Vers 4: „Ihr redet lügenhafte Gesichte, und sprossen wird"

v. 6. Das Kalb selbst wird nach Assyrien wandern müssen. *siquidem et ipse* im Hebräischen einfach גם אותו, *etiam ipse (vitulus); delatus est*, besser *defertur* יובל „wird gebracht", wie sich auch aus *capiet* ergibt, denn von da an datirt sich der Zustand der Schmach und Beschämung Israels. *in voluntate sua* = *consilio suo*, in seinem Rathe, dem zufolge es sich dem Assyrier anschloss; es bezieht sich auf beide Versglieder zurück: *confusio capiet in voluntate et confundetur in voluntate sua.* Zu *regi ultori* vergl. V, 13.

v. 7. *Transire fecit* נדמה, was aber Hieronymus נרמה gelesen haben muss, indem er דמה in der Bedeutung „aufhören, ein Ende nehmen" überhaupt mit den Alten (vergl. LXX Chald. und Syr. zu unserer Stelle, wie Abdias Vers 5) nicht kennt. רמה heisst: *projicere*, vergl. Exod. XV, 1, 21, das Niph. *projici* oder wie Hieronymus weiter unten übersetzt: *transire.* Ob er noch Hiphil gelesen, oder nur freier übersetzt habe, ist nicht mehr zu ermitteln, wörtlich würde, seine Lesart beibehalten, die Stelle lauten: *transiit quoad Samariam rex ejus*, *quasi spuma* — da nun Samaria mehrere gewaltsame Dynastieenwechsel erfuhr, konnte er leicht den Vers activ geben: *transire fecit Samaria*, und wir hätten wie oben einen Zustandssatz: „Samaria macht dahinschwinden seinen König (seine Könige) wie Schaum." Das Bild vom Schaume auf dem Wasser bezeichnet sehr treffend den fortwährenden Revolutionszustand des Volkes und Landes, und enthält ein neues Moment der Vorwürfe und Klagen; die Drohung Vers 8. In Bezug auf קצף gehen schon die alten Uebersetzungen auseinander, der Syr. und die LXX haben *φρύγανον*, Hieronymus, der Chald. und die Rabbinen: *spuma*, vergl. die Lexx.

v. 8. Steht in demselben Verhältnisse zu Vers 7, wie oben Vers 6 zu 5. *dicent montibus: operite nos* ist ein Ausruf der Verzweiflung, wie oben Vers 3: *non est rex* = mit uns ist es vorbei! Manger: *Proverbialis haec est locutio in S. literis idem exprimens*, *quod dictio illa* Jerem. VIII, 3, *mors prae vita eligetur desumta vero est a more Judaeorum*, *temporibus calamitosis ad antra et speluncas . . . confugiendi (?).* Bei der Verkündigung der Strafgerichte Gottes beschränkt sich der Prophet

auf die Zertrümmerung der Altäre — aber er beschreibt diess unter Ausdrücken, dass sich alles Uebrige von selbst verstand; wenn auf den Altären Unkraut wachsen kann, so muss wohl eine arge, allgemeine Verheerung vorangegangen sein. Den Grund der Verzweiflung hatte Osee schon Vers 3 aufgeführt: *non enim timemus Dominum. lappa et tribulus* ist das im Hebräischen so oft vorkommende קוץ ודרדר (Dorn und Distel), vergl. Gen. III, 18: *spinas et tribulos germinavit tibi.* Hieronymus scheint zu seiner Uebersetzung (*lappae* = Kletten, *tribuli* = Burzeldorn) durch eine Reminiscenz an das Virgilische: *Intereunt segetes, subit aspera silva, Lappaeque tribulique, interque nitentia culta Infelix lolium et steriles dominantur avenae* (Georg. I, 152—154), bestimmt worden zu sein. Oben hat er חוֹחַ (Stechdorn) mit *lappa* (IX, 6) gegeben.

v. 9. *Ex diebus* bezeichnet die Zeit und das Maass der Sünden Israels: von den Tagen Gabaa's an und wie in den Tagen Gabaa's. *ibi steterunt* — da blieben sie stehen; *ibi suum repressit gradum, ne ultra ambularet in viis Domini*, Hieronymus; also mit andern Worten: „Israel liess nicht ab von seinen Sünden, verharrte darin.“ So fassen auch neuere Erklärer unsern Ausdruck, was mit der Wortbedeutung von עָמַד gut übereinstimmt; denn wie עָמַד מִן „von etwas ablassen“ heisst, so עָמַד בּ „auf etwas beharren“, שָׁם wäre nun gleich dem (genaueren, aber kraftloseren) בָּהּ: *steterunt in eo* (*peccato* חַטָּאת). Auch die masorethische Abtheilung, welche *steterunt* mit dem folgenden Versglied verbindet, neigt sich wenigstens zu dieser Erklärung: *ibi steterunt, non comprehendet.* Das Folgende: *in Gabaa proelium super filios iniquitatis* ist Ein Nominalbegriff: „Gabaa's (Vertilgungs-) Krieg wider die Kinder der Ruchlosigkeit.“ עַלְוָה für עַוְלָה. Dass *praelium* das Subject zu *comprehendet* bildet, sieht man im Fem. תַשִּׂיגֵם; schwierig ist, dass בַגִּבְעָה voransteht, es scheint des Nachdrucks wegen geschehen zu sein. Der Zusammenhang lehrt, dass בַגִּבְעָה zu מִלְחָמָה gehört. Oder: nicht soll sie treffen, wie in Gibea war Krieg gegen die Kinder der Ruchlosigkeit (?). Damit erklärt sich auch *non comprehendet:* „Nicht ergreifen (treffen) wird sie ein Schlag, wie er in Gabaa die Kinder der Bosheit (die Belials-Kinder) traf: sondern nach meiner Lust (d. h. noch viel ärger) werde ich sie züchtigen.“ Damals trat noch eine Scho-

nung ein, damals hielt ich meinen Zorn noch inne, das hat aber von nun an aufgehört. Die Benjamiten heissen Richt. XIX, 22, XX, 13 „Söhne der Ruchlosigkeit"; über den Kampf gegen sie, so wie ihre endliche Verschonung vergl. Richt. XIX, 20, 21.

v. 10. *Juxta desiderium*, Hieronymus gut: *tota animi mei voluntate*, „ganz nach meiner Lust," was seine Erklärung schon im vorigen Vers fand. In der Uebersetzung des letzten Versgliedes stimmt Hieronymus mit den LXX und dem Syr. zusammen; alle drei haben עונתם als Plur. von עָוֺן behandelt und באסרם von demselben Stamme wie אסרם abgeleitet, יסר = אסר nach der Analogie von ישם und אשם, wörtlich: *in corripiendo eos propter* . . . Es unterliegt keinem Zweifel, dass Osee in seiner markirten Ausdrucksweise absichtlich die zwei naheliegenden Stämme יסר und אסר gewählt hat, wenn er sie auch nicht als ganz identisch behandelte: denn wo Gott Israel bindet (אסר) für (wegen, ob) seinen Vergehen, da züchtigt (יסר) er es auch zugleich. Der Sinn bleibt immer derselbe, aber gerade in dem Gebrauch zweier so nah verwandten Stämme liegt eine Schönheit und Kraft, die wir nur fühlen, nicht mehr wiedergeben können. Die befremdende Lesart des Chetib עינות, sowie die Correctur (*Kri*) עונות haben (ganz unnöthig) die Gelehrten vielfach beschäftigt. Die zwei Vergehen sind der Abfall von Gott und der Kälberdienst, vergl. Jer. II, 13: „Zweifachen Frevel hat mein Volk verübt: mich verliessen sie, den Quell lebendigen Wassers, um sich Gruben zu hauen, geborstene Gruben, die das Wasser nicht fassen."

v. 11. *Docta diligere*, im Hebräischen *docta, diligens* (gelehrt, gewöhnt zu dreschen und liebend das Dreschen), nach den LXX in Einen Begriff zusammengezogen, wofür auch der Grundtext spricht, indem wir zu beiden Participien מלמדה und אהבת das Verbum לדוש *(edocta ad triturandum)* beziehen müssen. Das „Dreschen" war für die Thiere nicht bloss eine leichte Arbeit, sondern sie wurden dabei auch fett, indem sie vom Getreide nach Lust fressen durften, vergl. Deut. XXV, 4: „Verbinde dem Ochsen das Maul nicht beim Dreschen." Israel gleicht einer Kuh, die frei herumlief und nach Lust frass: nun muss es sich an härtern Dienst gewöhnen, an Fahren, Pflügen und Eggen; von nun an wird es den Zügel und Stachel fühlen. Wir dürfen aber nicht übersehen, dass darin auch zugleich ein Vorwurf für Israel liegt,

parallel zu den Versen 5, 7, 9. *et ego* geht auf die Drohung über, die durch das Präteritum eingeleitet wird, indem Gott schon angefangen hat, seine Drohung auszuführen. *transivi* — „ich fuhr darüber hin", *sc.* mit dem Joche, ich beugte ihren schönen (fetten) Nacken unter das Joch; *tumentes cervicum toros jugo imposito edomui*, sagt Hieronymus, und unmittelbar vorher zu עברתי (*transivi*): *verbum Hebraicum Abarti, i. e. transivi, maxime quando a Deo dicitur, semper plagas et adversa significat.* Wir können indess den Ausdruck auch ganz allgemein lassen, gerade wie wir sagen: über etwas kommen = heimsuchen. *ascendam*, besteigen, reiten auf Ephraim — gegenüber dem vorigen frei, ohne Zügel herumlaufen; im Hebräischen steht Hiphil, was man gewöhnlich mit „reiten, fahren machen = anspannen" gibt, wobei man „an den Pflug" ergänzt, ohne dass es aber gerade nothwendig wäre. *arare* und *confringere sibi sulcos* (pflügen und eggen, *sibi* לו pleonastisch, wie so oft) führen das Bild weiter aus. Osee geht plötzlich auf Juda über, weil die Strafgerichte Gottes auch dieses treffen werden. „Jakob" fasst nicht beide Reiche zusammen, sondern ist Juda gegenüber „Israel". Was der Prophet bisher von Israel gesagt hatte, galt auch von Juda: er stellt beide Reiche einander gegenüber: das Eine pflügt, das andere egget — ganz gegen ihre bisherige Gewohnheit. „Jakob" auf beide Reiche bezogen, würde den Ausdruck höchst matt machen. „Jakob" ist *vox media* und kann je nach dem Zusammenhange Israel wie Juda bezeichnen, vergl. Abd. 18. Is. IX, 8. Mich. I, 5.

v. 12. Der Prophet bleibt bei den einmal aus dem Landleben gewählten Bildern stehen: *seminate et metite*, nicht Ursache und Wirkung: „säet . . . so werdet ihr ärndten," sondern parallel: „säet . . . ärndtet," d. i. in Allem, was ihr thuet, machet Gerechtigkeit und Liebe zum Maassstabe eurer Handlungen. *in justitia*, d. i. nach der Norm, der Forderung der Gerechtigkeit, wie es das folgende *in ore* (לפי), „nach dem Munde," d. i. dem Ausspruche, dem Gebote, selbst hinreichend erklärt. „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit" werden von den Propheten gerne mit einander verbunden; beide Ausdrücke beziehen sich hier zunächst auf die Grundsätze, die wir in unserm Verhalten gegen den Nebenmenschen vor Augen haben müssen. „Brechet einen Neubruch" hebt schön die Erneuerung des ganzen Lebens hervor, welche für

Israel zur Nothwendigkeit geworden ist. Wir haben im Ausdrucke einen κλίμαξ; mit Säen und Aerndten ist es nicht gethan, der ganze Grund muss neu aufgerissen werden; denn bisher trug er nur Dornen und Unkraut. Dieses Bild vom Neubruche ist allgemein gehalten, und bezieht sich auf die ganze Gesinnung und das ganze Leben vor Gott und dem Mitmenschen. *tempus autem requirendi* hat Hieronymus messianisch gedeutet, woher sich auch seine etwas freier gestaltete Uebersetzung datirt, die genauer also lauten würde: *et tempus (est) quaerendi Dominum, donec veniat et doceat vos justitiam.* Dieses Versglied soll die vorhergehende Ermahnung begründen, oder vor einem Einwurfe bewahren: „Es ist die Zeit, den Herrn zu suchen"; noch lässt sich der Herr finden, noch ist es nicht zu spät, was auch in *donec veniat* liegt; suchen bis dass komme = bis dass gefunden werde. Wir würden einfacher sagen: „denn es ist die Zeit (noch ist die Zeit), den Herrn zu suchen: und kommen wird er und euch Gerechtigkeit lehren. Doch fühlen wir leicht, dass der hebräische Ausdruck: suchen bis dass komme und lehre, viel kräftiger ist. Dieses Kommen und Lehren erfüllt sich im vollen Maasse durch den Messias, und wir möchten für *quum venerit* nur etwa *usque dum venerit* wünschen. Ueber יורה, das man gerne *ut pluat justitiam* übersetzt, vergl. Joel II, 23. Wir müssen auch hier der Uebersetzung des Hieronymus (übereinstimmend mit dem Syr. und wie es scheint mit dem Chald.) den Vorzug geben. „Gerechtigkeit regnen lassen" ist ein ganz ungewöhnliches Bild; die bekannte Stelle Is. XLV, 8: *rorate coeli desuper* passt nicht hieher, weil gleich folgt: *et terra germinet salvatorem*, wodurch das ganze Bild erklärt wird.

v. 13. *Arastis, messuistis, comedistis* sind gerade wie Vers 12 parallel und synonym. „Ackern, ärndten, essen" = in allem seinem Thun und Treiben Eines vor Augen haben — die Ungerechtigkeit und Bosheit. *frugem mendacii* nicht: eine Lügenfrucht, eine täuschende Frucht, sondern die Lüge selbst, als eine Frucht betrachtet. Osee wurde zu dem Zusatze „Frucht" durch das Verbum „essen" veranlasst: sie ackern Bosheit, ärndten Ungerechtigkeit, essen Lüge. Die Häufung der Bilder drückt zugleich die Zuversicht aus, wie sie noch eigens hervorgehoben wird: „denn du vertrautest." Dieses letzte Versglied zeigt auch, dass Osee

vorzugsweise den Abfall Israels vom Gesetze und den Götzendienst vor Augen hatte. Im Vertrauen auf seine Klugheit und Macht trotzte es den Geboten Gottes, fiel Israel von Gott ab. „Auf seine Wege vertrauen," d. i. auf seine Weisheit vertrauen. Weg heisst überhaupt das ganze Thun und Lassen, die Lebensweise; man vertraut auf sein Thun und Lassen, wenn man es für weise und klug hält. Wir haben die innern und äussern Hilfsmittel, auf die sich ein Volk verlassen mag, Klugheit und Macht, hier schön verbunden.

v. 14. *Tumultus sc. bellicus*, Kriegslärm; *in populo tuo*, in Mitte deines Volkes. Dein Volk und Land wird der Schauplatz furchtbarer Kriegsbewegungen sein. *et vastabuntur* zeigt die Wirkungen und Folgen dieser Kämpfe; *munitiones* = *urbes munitae*, welche die letzte Schutzwehr des Landes und Zuflucht für seine Bewohner sind. Das dunkle hebräische: כשד שלמן בית ארבאל hat Hieronymus (anknüpfend an die LXX, indem er mit dem *cod. Alex.* Ἱεροβαάλ las) als eine Anspielung auf Richt. VIII, 21 betrachtet, wo erzählt wird, wie die beiden Könige Sebach und Zalmuna von Gideon erschlagen wurden. Seine Worte sind: *Sicut vastatus est Salmana ab Jerobaal . . . In Hebraeo continetur ab Arbel* (ארבאל) *quod et Jerobaal, sed breviori disertiorique sermone.* Aber wir werden diese wenn auch scharfsinnige Combination kaum adoptiren dürfen, denn: Salmana (שלמן) an unserer Stelle und Salmana (צלמונה) Richt. VIII sind zwei ganz verschiedene Namen und sind nur zufällig nach den LXX gleichlautend; eine Verkürzung von יְרֻבַּעַל oder überhaupt eine Aenderung in אַרְבֵאל ist nicht denkbar, weil beiden Wörtern verschiedene Stämme zu Grunde liegen; endlich würde auch die Vergleichung nicht passen, denn nirgends wird die Verwüstung eines Landes und die Zerstörung von Städten mit der Ermordung eines Menschen verglichen. Der hebräische Text heisst in seiner einfachsten Fassung: „so wie Salman Beth-Arbel zerstörte am Tage der Schlacht." Osee spielt darin auf ein Ereigniss an, das wir, wie schon die alten Uebersetzer, nicht näher kennen. Wir wissen weder die Lage von Beth-Arbel (das indess möglicher Weise Arbela in Gilead, Irbid in der Nähe des alten Abila sein konnte), noch kennen wir den Salman, der es zerstörte. Das dürfte als sicher angenommen werden, dass שלמן nicht das verkürzte שלמנאסר ist; denn solche

Verkürzungen eines Namens an seinem zweiten Bestandtheile kommen nicht vor. Zu der Annahme, dass ein älterer König von Assyrien Salman geheissen habe, sind wir durch nichts berechtigt, denn der Prophet gibt nicht den leisesten Wink, dass er von assyrischen Expeditionen rede. Sehr geistreich ist der Erklärungsversuch von Hitzig: „שֹׁד ist auch IX, 6. VII, 13. XII, 2 Nomen, nicht Infinitiv, welcher Jer. XLVII, 4 mit der Präposition לשדוד lautet, indess Osee (X, 2) statt Kal das Poel braucht. בית־ארבאל kann also nicht Acc. sein, sondern bildet mit שלמן zusammen den Gen.; und die Erwähnung des Zerstörers vermissen wir um so weniger, als auch der Hauptsatz passivische Construction hat. Wir bekommen so nach Analogie von Abel bet-Maacha, (2 Sam. XX, 16, 18) eine Stadt Salman bet-Arbel, die wohl mit dem nach Euseb. jenseits vom Jordan im Gebiete von Pella gelegenen Arbela identisch ist und von den Ammonitern (vergl. Am. I, 14) solches Schicksal erduldet haben mag.“ *matre super filios allisa* zur Bezeichnung der schonungslosesten Grausamkeit, welche die Mütter mit den Kindern erschlägt. Der Ausdruck wurde sprichwörtlich, Ps. CXXXVII, 9. Is. XIII, 16. *super filios = una cum filiis.*

v. 15. *Sic fecit* — also hat gethan und thut, weil die Strafgerichte Gottes schon im Hereinbrechen sind. Bethel personificirt; der Götzendienst, der zu Bethel getrieben wird, bringt solches über Israel. Vergl. Vers 13: „ihr habt Bosheit geackert“ u. s. w.

Cap. XI, 1. Das erste Versglied gehört noch (nach dem Grundtext und dem Zusammenhange) zum vorigen Capitel. *sicut mane transiit* — ein Zustandssatz wie oben X, 7: *rex = reges;* ein König um den andern schwindet dahin. Osee wiederholt, was er schon X, 7 gesagt hatte. *Diversis figuris*, bemerkt Hieronymus gut, *eumdem explicat sensum. qui supra dixerat, transire fecit Samaria regem suum quasi spumam nunc eamdem sub alia ponit similitudine. sicut enim ortus aurorae . . . celeriter transit . . . sic rex Israel.* Das Bild von der „Morgenröthe, Morgendämmerung“ zur Bezeichnung der Vergänglichkeit, des schnellen Dahinschwindens, weil im Oriente der Wechsel zwischen Tag und Nacht ausserordentlich schnell vor sich geht. Aus dieser Zurückweisung auf X, 7 ergibt sich aber auch, dass wir unser Versglied (parallel mit *a facie malitiae*) mehr im Sinne

des Vorwurfes (= *eo quod . . . pertransiit*), als der Strafandrohung zu nehmen haben. — *puer*, ein Knabe = jung; da Israel jung war, *et delexi* beginnt den Nachsatz, Hieronymus: *dum esset puer et parvulus et captus in Aegypto teneretur, in tantum eum dilexi, ut mitterem servum meum Moysen: et ex Aegypto vocarem filium meum, de quo dixi in alio loco: Filius primogenitus meus Israel.* Vergl. Deut. XXXII, 6: „Wie, dem Herrn vergeltet ihr also? unwürdiges, unweises Volk! Ist nicht Er dein Vater, der dich (sich) geeignet? Er hat dich gemacht und eingerichtet.“ Jer. XXXI, 9. Is. I, 2. Israel wird während seines Aufenthaltes in Aegypten treffend mit einem Kinde verglichen, das in der Wüste zum Jünglinge, im verheissenen Lande zum Manne heranreifte. Wir dürfen den Beweggrund der Liebe Gottes aber nicht gerade eben in dieser Jugend suchen: nicht weil Israel jung war, sondern obgleich es jung, schwach, unansehnlich war, aus freiem innern Antriebe liebte Gott Israel und erwählte es zu seinem Volke, oder wie der schöne bildliche Ausdruck sagt, zu seinem Sohne. „Ich rief aus Aegypten,“ d. i. ich befreite aus Aegypten; vor dem Rufe Gottes müssen alle Hindernisse schwinden.

v. 2. Zu *vocaverunt* ergänzt Hieronymus gut: *Moyses et Aaron*, wozu besonders *a facie eorum* passt; doch können wir den Ausdruck auch ganz allgemein auf die Stimme und den Ruf aller Männer Gottes (der Propheten) beziehen. *Nec eis suffecit vocantes contemnere, nisi immolarent Baal et sculptilibus suis, sive simulacris incensum adolerent. Adorasse eos Baal primum sub Achab rege Israel legimus ergo distantia peccata temporibus uno sermone conjungit: quomodo primum vocati sint de Aegypto et appellati filii, deinde in solitudine recesserint a Deo; Beelphegor magis colentes quam Deum: et postea in terra sancta Baalim et Astaroth et ceteris idolis servierint.* Hieronymus.

v. 3. In einem zweiten Bilde die Wohlthaten (das Verhalten) Gottes dem Undanke (dem Verhalten) Israels gegenübergestellt. תִרְגַּלְתִּי ist von Hieronymus frei, doch richtig mit *nutritius* gegeben worden; nur dürfen wir *nutritius* nicht im engern Sinne „Ernährer“ allein nehmen, sondern im weitern „Pfleger, Pflegvater, Führer“; denn das Erstere im Auge allein zu haben, hinderte schon der Stamm רָגַל, dessen Bedeutung ihm gar nicht

unbekannt sein konnte. Hieronymus fand kein Wort, welches den Begriff des תִרְגַּלְתִּי zu erschöpfen schien, als *nutritius*, das zunächst entsprechende *παιδαγωγὸς* war nicht zärtlich genug. תִרְגַּלְתִּי ist Tifel (statt Hifil) 1 Pers. (vergl. das syr. שַׁרְגֵּל) und heisst: „ich machte gehen, gewöhnte an's Gehen," aber mit der Emphase der Zärtlichkeit: *Talem me ducem ei praestiti, qualis additur infanti, ut gressus ejus observet, eumque a lapsu custodiat, aut ad auxilium ei ferendum, quoties opus fuerit, ei praesto sit.* Manger. — „Ich trug sie" im Hebräischen die dritte Person: „er trug sie" — die alten Uebersetzungen (LXX, Chald. Syr.) haben alle die erste Person; doch darf uns der Wechsel der Person nicht stören. Ueber קָחָם vergl. Ges. *thesaur.* II, 759, der es mit *eos sumendo* gibt, dagegen Fürst, *Conc.* f. 606 = לְקָחָם (er nahm sie) *per aphaer.* Zum Bilde „auf den Armen tragen" vergl. Deut. I, 31. Is. LXIII, 9. Wo das „Führen und Leiten" nicht mehr ausreichte, da nahm sie Gott auf seine Arme und hob sie über alle Hindernisse hinweg. *et nescierunt = sed non agnoverunt,* ידע = anerkennen, unser Versglied bildet den Nachsatz zum ersten Gliede. „Heilen" ein neues Bild — Gott seinem Volke als Vater, Führer und Arzt gegenübergestellt. Hieronymus hat selbst im Comment.: *et ignoraverunt, quod curarem eos, et vulnus idololatriae quadraginta annorum spatio obducerem et pristinae redderem sanitati;* wir dürfen in „heilen" den Fortschritt in der Darlegung der Liebe und Güte Gottes gegen sein Volk nicht übersehen: wo es sich trotz all seiner Vorsicht (im Führen und Tragen) doch verletzte, da heilte er es.

v. 4. *Traham* in Verbindung mit *declinavi* bezeichnet die fortdauernde Gesinnung Gottes: was er immer am Volke gethan hat und noch thut. *funiculi Adam* erklärt sich durch *vincula charitatis.* Das Bild ist nicht vom Anspannen der Thiere hergenommen, sondern von der bindenden Macht der Liebe, der Wohlthaten oder der Verwandtschaft. „Ich zog sie (משך ziehen, ergreifen, festhalten)" zu mir, mir nach; denn Gott ging seinem Volke überall voran, es sollte ihm nur nachgehen; dazu suchte er es zu bringen durch Menschenbande (wie ein Mensch den andern an sich zieht), durch Liebesbande — damit das Erste nicht missverstanden und übel gedeutet werde (von Gewalt und Nöthigung). *Adam* steht für das ganze Genus, „der Mensch" Gott oder einem

geschöpflichen Wesen gegenüber; es ist nicht das *nom. propr.* wie Hieronymus selbst hinreichend zu verstehen gibt: *propter funiculos et vincula charitatis, quibus mihi Abraham, Isaac et Jacob adstrinxeram.* Das neue, zweite Bild ist von der Sorge und Liebe hergenommen, die der Landmann für sein Thier hat. „Das Joch am Kinnbacken in die Höhe heben“ heisst, es zurückschieben, damit das Thier am Fressen nicht gehindert werde, nicht geradezu „wegnehmen“, obgleich der Sinn derselbe bleibt; im letztern Falle würde der Prophet wohl die Praep. מעל gewählt haben, auch ist das erste malerischer und anschaulicher. So wie sich das Thier neigt, gleitet das Geschirr über den Nacken herab und legt sich hart an die Kinnbacken an. Der Schluss ואט אליו אוכיל von Hieronymus nach dem Vorgange des Symm., auf den er selbst verweist (*interpretatus est Symmachus: et declinavi ad eum cibos*), richtig übersetzt. Ebenso der Syr.: *et inclinavi ad eos et ederunt (= ut ederent).* ואט Hif. Fut. apoc.: „und ich reiche (*declinavi sc. cibum*) ihm dar, ich gebe zu essen“ אוכיל Fut. H., vergl. Ges. Gramm. §. 67. Anm. 1. — Der Nachsatz (das Betragen Israels entgegenhaltend) fehlt; er ergänzt sich leicht aus dem schon Gesagten.

v. 5. Nun folgt die Drohung und Strafverkündigung. „Nicht zurückkehren wird es nach Aegypten, aber Assur wird sein König werden“ — eine Drohung, die zugleich mit einer bittern Ironie gemischt ist: nach Aegypten werde ich euch nicht bringen, dabei bleibt's, aber nur weil ich euch ein viel härteres Loos als die ägyptische Sklaverei in der Unterwerfung durch den Assyrier bereitet habe. Eine Schwierigkeit gegen diese Auffassung erhebt sich aus andern Stellen, die geradezu sagen, dass Israel nach Aegypten abgeführt werden soll, vergl. VIII, 13: *Ipsi in Aegyptum revertentur;* IX, 3: *Ephraim in Aegyptum reversus est.* Doch ist es nur eine scheinbare Schwierigkeit; denn ein wirklicher Widerspruch ist nicht durch die Worte, sondern durch den darin enthaltenen Gedanken bedingt, was hier nicht stattfindet; dann erlauben sich die Propheten durchaus in ihren Ausdrücken grosse Freiheit. Nichts hält sie ab, jetzt „sie werden nach Aegypten ziehen“, zu sagen und gleich darauf „sie werden nicht nach Aegypten ziehen“, wenn sie nur wissen, dass jedes Missverständniss schon durch den Zusammenhang gehoben ist. Ja sie sind so frei von

aller Pedanterie, dass sie vielmehr solche scheinbare Widersprüche, solche παράδοξα lieben. Vergl. Amos V, 25. — *non revertetur* (לא ישוב) . . . *quia non voluerunt converti* (לשוב), dasselbe Wort wiederholt, aber in einer andern Bedeutung, was Hieronymus gut wiedergegeben hat: *reverti*, *converti*, umkehren, bekehren; wir können dasselbe Wort beibehalten.

v. 6. *Coepit* verbindet Hieronymus gut mit dem Vorhergehenden durch *igitur*; es leitet die Folge jener Preisgebung Israels an den Assyrier ein: in Folge davon beginnt das Schwert, macht es den Anfang in und mit den Städten. חלה = חַלָּה gelesen (חלל). Hieronymus findet in *coepit* einen besondern Nachdruck in der Schilderung des hereinbrechenden Strafgerichtes: *Vide quantum pondus sit miseriarum, ut non agri vel possessiones ac rura vastentur; sed medias civitates hostis introeat et consumat electos ejus.* Schon die Alten (LXX, Chald., Syr.) haben indess חלה von חול abgeleitet, obgleich sie die Bedeutung verschieden wiedergaben; LXX und Syr. mit „krank, schwach sein", beim Chald. ist seine genauere Auffassung ungewiss, weil er dasselbe Wort (תחול) beibehielt, doch heisst חול *cadere*, *manere*; *residebit gladius* wie Buxt. (*Lex.* fol. 719) unsere Stelle gibt. Jetzt gibt man חלה allgemein mit „kreisen wird das Schwert". *electos*, בדים was schon den Alten Schwierigkeit machte (vergl. LXX, Syr., welche בידים, בידיו *in manibus eorum* lesen), hat Hieronymus mit dem Chald. (גברוהי) als einen Tropus behandelt, für welchen er den eigentlichen Ausdruck wählte. בר von ברד binden, die Verbindung, das Gefüge, im Plur. die Glieder des Körpers, das Gerüste des Körpers, welches im Staatsleben die Grossen bilden. Es dürfte der gewöhnlichen, modernen Uebersetzung „Riegel" vorzuziehen sein, indem diess weder zu כלה (ein Ende machen) noch zu חרב (Schwert) passt. *capita*, wozu Hieronymus bemerkt: *vel consilia eorum, ut non possint aliquod invenire praesidium;* wir sehen daraus, dass er das hebräische Wort ממועצותיהם in derselben Weise wie בדים behandelt und frei wiedergegeben hat: *capita* (Häupter) sind die durch ihre geistigen Vorzüge, ihre Einsicht, ihren Rath (יעץ) hervorragenden Männer, wie *electi* der Geburtsadel, die durch Geburt und Besitzthümer die Andern überragen. Wir dürfen nicht sagen, dass Hieronymus מן vor מועצות vernachlässigt oder nicht

gelesen habe, denn אכל wird mit dem Accusativ, mit ב und מן construirt; statt *comedere de* gab er nur einfach den Accusativ. Die gegenwärtige Uebersetzung: „und es wird fressen wegen ihrer Rathschläge" war den Alten unbekannt, und empfiehlt sich auch nicht durch den Zusammenhang, wogegen unsere Auffassung allerdings ein starkes, aber passendes Bild enthält: „das Schwert zehrt auf ihren Adel und frisst ihren Rath (ihre Bureaukraten, vergl. יועץ Berather, Rathgeber, königlicher Beamter)."

v. 7. ***Pendere***, wie das hebräische תלה, *pass.* in der Schwebe sein, ***suspensum esse = morari; ad reditum meum = ut ad me redeat***, „mein Volk zögert, zu mir zurückzukehren," oder wie Hieronymus will: ***meum ad se reditum praestolabitur***, „es wird harren auf meine Rückkehr." In der Auffassung des dunkeln zweiten Versgliedes stimmt keine der alten Uebersetzungen mit einer andern überein, jede hat das Versglied ganz eigenthümlich gelesen und gedeutet. Wir haben es nur mit Hieronymus zu thun; er las עֹל statt עַל (wie oben VII, 16), im Uebrigen theilte er die Lesart der Masorethen; קרא mit אל construirt heisst „zu etwas berufen", was er frei mit *imponetur eis* gab; ירומם dürfte er passivisch יְרוֹמַם *quod non tolletur (auferetur)* gelesen haben. Der Sinn kann nach der Anschauung des heil. Hieronymus nicht mehr zweifelhaft sein: „sie werden auf die Rückkehr Gottes harren, seine Hilfe sehnlich erwarten, aber Niemand wird sein, der hälfe" — ein Gedanke, der den Propheten nicht fremd ist; aber der Zusammenhang ist nicht dafür, und wir möchten der von uns gegebenen Uebersetzung: ***populus meus pendebit (i. e. haesitabit) in redeundo ad me (ad me redire)*** den Vorzug geben, zumal sie vom Chald. und Syr. unterstützt wird. Sie haben alle משובה nicht in der Bedeutung „Abfall", sondern = תשובה „Rückkehr" genommen. Gegenwärtig übersetzt man: „und mein Volk ist zum Abfall von mir geneigt: aufwärts (?) ruft man es, allzumal erhebt es sich nicht."

v. 8. Im höchsten Affekte fährt Gott fort: „Was soll, o Israel, aus dir werden? Soll ich dich aus der Zahl der Völker ganz und gar vertilgen?" Damit hat sich der Prophet die Brücke zur Darstellung der unüberwindlichen Liebe Gottes gebaut — indem der Herr fortfährt: „Ach, dagegen sträubt sich mein Herz." Die Gerechtigkeit und Erbarmung führen gleichsam einen Wettkampf, in

welchem die Erbarmung siegt. *quomodo dabo te* — fragend (nicht ausrufend): was soll ich mit dir thun? wie, auf welche Weise soll ich dich hingeben, preisgeben? Soll ich dich hingeben den Völkern, wie ich Adama und Seboim den Elementen hingegeben habe (zur völligen Vernichtung)? Soll ich dich den Becher des Zornes (vergl. Vers 5, 6, 7) bis auf die Hefe trinken lassen? Ja, wenn es meine Liebe zuliesse; aber sie hat mein Herz zur Reue umgewendet, sie fällt mir in den Arm meiner strafenden Gerechtigkeit. Der Prophet hätte die Liebe Gottes rührender und ergreifender, wie ich glaube, gar nicht mehr schildern können, als dass er Gott im Kampfe gegen sein eigenes Herz aufführt, das den Sieg davonträgt. *dabo te* = *tradam te*, hingeben, preisgeben, wie sich aus *ponam te* und der Vergleichung mit Adama und Seboim von selbst ergibt. *protegam te*, wozu Hieronymus bemerkt: *In Hebraico scriptum est Amaggenach* (אמגנך) . . . *quod cum in bonam partem putaremus intelligi*, ... *ex editione Symmachi contrarius nobis sensus subjicitur dicentis*, ἐκδώσω σε, *i. e. tradam te. ex translatione quoque Theodotionis non prospera, sed adversa demonstrantur:* ἀφοπλίσω σε *quod significat nudabo te.* Unmittelbar darauf gibt er nun dieser Uebersetzung selbst (im Widerspruche mit der seinigen) den Vorzug: *Et hic sensus magis convenit Domino comminanti quod igitur dicit, hoc est: quoniam noluerunt converti devorabit gladius et urbes et principes et populum nunc Deus parentis ad Israel loquitur affectu: quid tibi faciam Ephraim? quomodo te meo auxilio denudabo?* Indem er מגן selbst als eine *vox media* hinstellt, *quae*, wie er sagt, *in bonam partem potest intelligi*, und darum auch *in malam*, hat er uns offenbar die Wahl frei gegeben, und dass wir da das Letztere nehmen, dazu nöthigt uns diktatorisch der Zusammenhang. Die Alten haben Alle, wie es scheint, מגן als *verb. denomin.* von מָגֵן (Schild, Waffe) behandelt und ihm die Doppelbedeutung „bewaffnen und entwaffnen" beigelegt. Beide Wörter gehören aber verschiedenen Wurzelstämmen an; das Verbum מגן kommt nur dreimal vor, immer in Verbindung mit נתן (vergl. die Lexx. Fürst, *Concord. s. v.* מגן) in der Bedeutung: übergeben, gleichfalls im doppelten Sinne: Einem etwas übergeben, und Einen an etwas übergeben, ausliefern. Adama und Seboim wurden mit Sodoma und Gomorrha zerstört.

Gen. XIX, 24, 25 vergl. mit XIV, 2, 8. Deut. XXIX, 22. *conversum est cor meum*, nicht im Sinne der Bekehrung: mein Herz wandte sich vom Zorne zur Milde, sondern im Sinne der Aufregung: mein Herz kehrte sich um, wurde durch und durch erschüttert. Hieronymus sagt selbst gut: *mea commota sunt viscera* (הָפַךְ wenden, umkehren, das Unterste zu oberst kehren). *in me* gehört zu *cor meum*. *poenitudo*, ein Archaismus, absichtlich für *poenitentia*; man sieht, Hieronymus hat נִחוּם als Intensivform, aber in der Bedeutung „Reue (= נֹחַם)" genommen; *conturbata est* wird schon durch *pariter* dem vorhergehenden *conversum est* parallel gestellt, also = „aufgerüttelt, aufgeschreckt, unruhig werden". Auffallend ist, dass auch der Chaldäer, mit ihm der Syr. (vergl. Michaelis, *Lex. Syr.* p. 140) und LXX in ähnlicher Weise übersetzten: „um und um wenden sich meine Erbarmungen (אִתְגּוֹלָלוּ רַחֲמַי)", da doch כמר im Chald. gerade vorzugsweise vom Affekte des Erbarmens gebraucht wird. Das parallele נֶהְפַּךְ (*conversum est*) scheint auf die Alten einen so starken Einfluss geübt zu haben, dass sie auch für כמר eine entsprechende bildliche Bedeutung aufsuchten, welche sie im „entbrennen, entzündet werden" nicht fanden, sondern in „aufwallen, erschüttert", nach den LXX „erschreckt, in Sorge, in Angst gebracht werden". כמר *aestuare*, von der Hitze aufwallen, vergl. חמר glühen, dann: sieden, aufschäumen.

v. 9. *Non faciam furorem* ist nachdrücklicher und etwas anders, als *non faciam secundum furorem* — denn Gott hat schon nach seinem Zorne an Israel gethan, nur nicht seinen Zorn, so dass er nur seinen Zorn walten liess. *non convertar* erklärt sich aus dem vorhergehenden Versglied: „Ich werde mich nicht umwenden, Israel zu verderben," d. i. ich werde nicht zu meinem Zorne zurückkehren; Gott hat seinen Platz, gleichsam seinen Standpunkt, verlassen. Der jetzige Standpunkt lautet „Gnade", der frühere „Verderben"; zu diesem kehrt Gott nicht mehr zurück, nachdem er ihn einmal verlassen; denn er ist kein Mensch, den es seiner Güte reuet, der nur im Augenblicke vorübergehenden Mitleids handelt, und dann wieder lieber zürnen und züchtigen, als vergeben und vergessen möchte. Die andere noch mögliche (und gewöhnliche) Uebersetzung: „ich werde nicht nochmal verderben" ist matt und dunkel, weil das „wieder" nicht näher

bestimmt wird. *ut non ingrediar urbem* hat von jeher viele Schwierigkeit gemacht, denn was soll damit gesagt sein? Wir glauben, dass man vor Allem den Gegensatz von *in medio tui* (בקרבך) zu *in urbem* (בעיר ohne Art.), sowie jenen von *ingrediar* (אבוא) zu *est* (*in medio tui est* — das Praes. im Gegensatz zum Fut.) in's Auge fassen müsse: „In einer Mitte bin ich, der Heilige, und nicht (mehr) werde ich kommen in (über) eine Stadt," *sc.* sie zu verderben. Vergl. 1 Sam. V, 9: „Und es geschah . . . da war über die Stadt die Hand des Herrn — eine sehr grosse Zerrüttung, und er schlug die Leute der Stadt von Klein bis Gross." Die Auslegung des Hieronymus: *non ingrediar urbem, i. e. non sum unus de his, qui in urbibus habitant, qui humanis legibus vivunt*, hat bei den Spätern vielen Beifall gefunden, aber man sieht darin nur die völlige Resignation, unsere Stelle erträglich zu erklären. „In eine Stadt kommen" und „eine Stadt bewohnen" sind doch zwei sehr verschiedene Dinge. Die einzige Parallele, welche man anführen könnte, ist Gen. XXIII, 10: *Habitabat autem Ephron in medio filiorum Heth: responditque Ephron . . . cunctis audientibus, qui ingrediebantur portam civitatis illius* (באי שער־עירו), aber man sieht leicht, wie sehr der Ausdruck vom unsrigen, einfachen בוא ב abweicht. Lieber möchten wir uns zur Ansicht derjenigen bekennen, welche בעיר mit „im Grimme, im Zorne" übersetzen, wenn diese Bedeutung, von der die Alten nichts wissen, sich nur rechtfertigen liesse (vergl. VII, 4), denn Jer. XV, 8 darf nicht hieher bezogen werden, indem dort עיר = ציר (צרה) steht, wie עור = צור, ער, צר. Ueberdiess bemerkt Hitzig mit Recht, „dass ein Hebräer die Texteswortc unmöglich anders (als in unserm gegebenen Sinne) lesen und verstehen konnte." Sie waren ihm zu geläufig, und der Leser war durch alles Vorhergehende hinlänglich darüber aufgeklärt, welches Kommen Gottes der Prophet allein meinen könne. Doch dürfen wir uns die Schwierigkeit nicht verhehlen; vielleicht lag eine Anspielung, ein Wortspiel (*Calembourg*) in dem vielsinnigen עיר, das wir wohl schon desswegen nicht mehr herausfühlen, weil wir die Aussprache des ע nicht kennen; es erweicht sich in א und ה, verhärtet sich in ג, כ selbst ק, welch' ein reiches Feld der Anspielungen gab es wohl da für den lebendigen, mündlichen, solche Wortspiele liebenden Vortrag! Den Zusammenhang der einzelnen

Versglieder erkennt man leicht, sobald man *quoniam Deus ego et non homo* als Parenthese (zur Begründung von *non convertam*) behandelt. Nun ergibt sich, dass je zwei Glieder zu einander parallel sind, nemlich: *non faciam furorem* zu *in medio tui sanctus*, und *non convertar* zu *non ingrediar*.

v. 10. *Ambulare post* = *sequi*, was der Hebräer nicht mit einem Worte ausdrücken kann; dann heisst es auch (*post Dominum ambulare)* „Einem folgen" = gehorsam sein, im Gefolge Eines als dessen Diener und Partheigänger sein, anhangen. Das Folgende zeigt, dass wir den Ausdruck zunächst im physischen Sinne nehmen müssen, der geistige ist von selbst mit eingeschlossen. Alle werden die Stimme des Herrn hören und ihm folgen. Das Bild vom Löwen dient zur Bezeichnung des lauten, bis an die Enden der Welt dringenden Rufes Gottes. Der Ruf Gottes zur Sammlung seines zerstreuten Volkes geht von Sion aus, und schallt über die ganze Welt hin. *quia* soll das Bild vom „Löwen" erklären: „denn er — brüllen wird er und herzittern werden." *filii maris* hat Hieronymus symbolisch von allen Gläubigen, vom ganzen Israel erklärt: *filii maris . . . eos possumus appellare, qui sagena Domini comprehensi sunt et abstracti de mari hujus saeculi.* Vers 11 würde dann die Folge dieses „freudigen Erbebens" beschreiben. Die Auffassung ist scharfsinnig, aber aus Uebertragung eines neutestamentlichen Bildes (vom Netze, das in's Meer geworfen wird, Matth. XIII, 47) entstanden, woran Osee nicht denken konnte. Er sagt aber selbst, dass die genauere Uebersetzung *de mari* sei: *si legatur Maim aquas significat; si Mejam* (מִיָּם) *de mari intelligitur.* Nun ergibt sich auch, dass *formidabunt* ganz in demselben Sinne wie *pavebunt* III, 5 steht; *ad Dominum* fehlt hier, weil es durch *post Dominum ambulabunt* überflüssig wurde. „Vom Meere her," d. i. „von den Küsten und Inseln des (Mittel-) Meeres." Vergl. Is. XI, 11. Wie Osee Vers 8 und 9 die Erbarmung Gottes in ihrem Siege über den strafenden Zorn negativ geschildert hat, in dem, was Gott nach seiner Erbarmung nicht thun wird, so beschreibt er sie Vers 10 und 11 auch noch positiv, in dem, was Gottes Gnade an Israel thun wird. Er hebt aber aus dem reichen Schatze der Wunder Gottes an seinem Volke nur Eines, das seiner Sammlung von allen

Enden der Welt heraus, weil sich darin alle übrigen wie in ihrem Mittelpunkte vereinigen.

v. 12. Gehört zur folgenden Weissagung und nach dem Hebräischen auch zum folgenden Cap. (XII), was entsprechender ist. *negatio* = *mendacium; dolus* = *fraus, perfidia; circumdare*, ein Ausdruck, der zunächst seine Anwendung bei den Opfern findet: *sacrificiis circumdare*, dann aber anthropopathisch auf Gott angewendet wird, indem סבב „umgeben, umzingeln" gerne im feindlichen Sinne gebraucht wird, so dass zugleich die Nebenbedeutung eines „Angriffes und Attentates" darin liegt, vergl. Ps. XXII (XXI), 17. Ueber das dunkle zweite Versglied bemerkt Hieronymus: *Judas autem, hoc est, duae tribus, quae habebant templum, legem et prophetas, et servabant praecepta legalia, erant testes gradientesque cum Deo et cum sanctis fideles.* Er las statt עד (noch) עֵד, dagegen nicht ירד (*descendere*), sondern das masorethische רד von רוד, das er Jer. II, 31 mit *recedere* richtig gibt, im Hiph. mit *excutere* (Gen. XXVII, 40) „weichen machen, gehen machen". Im Wesentlichen hat diese Erklärung Manger adoptirt, indem auch er übersetzt: *Quando adhuc Juda commeabat cum Deo, et cum Sanctissimo Numine fidelis erat*, wozu er beifügt: *sententiam sic habemus planam et rotundam, qua significatur, ut sponte apparet, Ephraimitas jam tum perfide a Deo defecisse, quando illud (regnum) Judae adhuc perstabat in avita religione.* Hieronymus führt eine rabbinische Legende an, welche wenigstens den Sinn beleuchtet, welchen die Alten in unser Versglied legten, und wie sie sich dessen Verhältniss zum ersten Versgliede dachten: *Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam: in exitu Israel ex Aegypto, quando ex alia parte mons, ex alia rubrum mare, et ex alia Pharaonis cingebat exercitus et inclusus populus tenebatur: ceteris tribubus desperantibus salutem; et aut reverti in Aegyptum, aut bellare cupientibus, solus Juda fideliter ingressus est mare; et hoc esse, quod nunc dicatur: Judas testis sermonum Dei et adstipulator ac vindex descendit cum Deo in mare; et inter sanctos fuit fidelissimus, ut verbis jubentis crederet Dei.* Was wir von dieser Tradition auch halten mögen, so viel wird daraus klar, dass die Rabbinen in unserm Vers kein Lob auf den gegenwärtigen Zustand Juda's, sondern nur einen historischen Rückblick auf die Vergangenheit sahen. Darnach lautet nun unser

Vers nach dem Texte der Vulgata genau: „Umgeben hat mich mit Lug Ephraim und mit Trug das Haus Israel: Judas aber wandelte mit Gott ein Zeuge und mit den Heiligen (wandelte er) ein Treuer (Bewährter);“ oder mehr unserer Ausdrucksweise und dem Sinne angepasst: „Umgeben hatte mich Ephraim da Juda wandelte mit Gott ein Zeuge (seiner Wunder) und mit den Heiligen (hielt) treu (und fest).“ Die Heiligen sind die „Frommen, Gottesfürchtigen“, die Propheten und alle übrigen Männer Gottes, deren es in Juda immer gab. Weniger passt allerdings עֵד Zeuge, wogegen עֹד *(adhuc)* sehr für unsere Auffassung spricht; indess steht uns nichts im Wege, diese Lesart zu adoptiren: *cum Juda adhuc ambularet cum Deo.* Die meisten neuern Erklärer nehmen רוד im bösen Sinne: *circumvagari*, abfallen von Gott, haben aber die Schwierigkeiten, welche immer noch bleiben, bei weitem nicht beseitigt. Denn wie man ועם־קדושים נאמן übersetzen könne: *et cum sancto fido* (Maurer) oder: „auch Juda schwankt noch von (ל) Gott und von dem treuen Heiligen“ (Simson), das begreift sich schwer. Es geht ausdrücklich der Singular אל vorher (nicht einmal אלהים); von Gott gebraucht steht nicht der Plural, sondern der Singular קדוש, wie er auch seiner Natur nach stehen muss; die Stellen, welche gewöhnlich für קדושים als *plur. majest.* angeführt werden, passen entweder gar nicht, wie Jos. XXIV, 19, wo קדושים als Adjectiv mit אלהים verbunden ist, „ein heiliger Gott ist Er,“ oder sie beziehen sich höchst zweifelhaft auf Gott, wie Sprüche IX, 10, XXX, 3, wo auch von der *scientia sanctorum* (Kenntniss der heiligen Dinge) die Rede sein kann. Aber wenn auch קדושים *plur. maj.* von Gott sein könnte, so wäre doch an unserer Stelle der Uebergang vom Singular אל zum Plural קדושים höchst befremdend.

Cap. XII, 1. *Pascit* — weidet = ist Hirte, hüthet; das *tert. comp.* liegt in der Erfolglosigkeit — *spe vana se decipere*, Hieronymus; *sequitur* = *sectatur*, mit Eifer verfolgen, nachjagen. *aestus* hat Hieronymus *(ire ad Meridiem)* von der Mittagshitze verstanden, es bezieht sich aber auf den Gluthwind, auf den heissen Ostwind; קדים kann beides heissen, je nachdem man שעה oder רוח ergänzt. Wir haben einen schönen Fortschritt im Bilde: Ephraim beschäftigt sich, ist besorgt um Unnützes und jagt Schädlichem, Tödtlichem nach. *tota die* = *continuo*, *vastitas* =

vastatio, gegenüber dem *mendacium*, ist jede gewaltsame Beraubung und Zerstörung; *vastitas* (שׁד) vorzugsweise von feindlichen Einfällen, hier gebraucht, weil sich die Israeliten selbst gegenseitig bekämpfen in blutigen Partheihändeln. In beiden Ausdrücken „Lüge und Gewaltthätigkeit (Bewältigung und Zerstörungslust)“ ist schön und sprechend das gegenseitige Verhalten streitender Partheien gezeichnet, im Allgemeinen: innere Zerrüttung. Das ist ein Beleg für den ersten Satz des Propheten, einen zweiten bildet das Bündniss Israels mit Assyrien und Aegypten. „Oel“ bringen sie als Geschenk oder Tribut. Oel war einer der bedeutendsten Ausfuhrartikel Palästina's (Ezech. XXVII, 17. 1 Kön. V, 11), die Könige selbst erhoben einen Theil ihrer Einkünfte in Oel (2 Chron. XXXII, 28). Hieronymus gut: *Oleum tulisse in Aegyptum*, *συνεκδιχῶς a parte totum*, *quod videlicet munera Aegyptiis miserit. Licet quidam arbitrentur quod nequaquam in Aegypto oleum gignitur*, *sed pretiosissimum missum esse ab Ephraim*, *cujus terra Samaria olei fertilissima est.*

v. 2. Nur vorübergehend nennt der Prophet Juda; die Strafgerichte kommen über das ganze Volk, bleiben aber insbesondere über Israel stehen. Zu *judicium* vergl. IV, 1 *visitatio* (Strafheimsuchung) enthält schon zum Theil das Resultat, den Urtheilspruch. Jacob, vergl. X, 11. Im Grundtext steht einfach ו *(et)*, das Hieronymus hier mit *ergo* gegeben hat. Der Zusammenhang beider Versglieder ist genau wie oben X, 4—14, wo überall der Nachsatz, die Drohung mit ו *(et)* eingeleitet wird. „Nach ihren Wegen und Werken wird er ihnen vergelten“ legt dar, worin die Strafheimsuchung bestehe, wie das Urtheil laute.

v. 3. Bei unserm schwierigen vielfach erklärten Vers werden wir, wie ich glaube, zu einem sichern Resultate gelangen, wenn wir uns zuvor über einige Punkte verständigen: 1. Das Beispiel Jakobs des Patriarchen kann nur im Gegensatze gegen seine Nachkommen, das Volk Jakobs stehen. Nicht um eine Parallele zu ziehen, sondern das Bild eines diametralen Gegensatzes aufzustellen, geht Osee auf das Leben der Patriarchen selbst zurück. Ihr Leben konnte nur als ein Muster für Israel dargestellt werden, anders erlaubte es nicht die hohe Verehrung ihrer Tugenden, welche, besonders bei Jakob, in der Tradition selbst auf seine Fehler bald den Schleier des Mysteriums (nach der typisch-allego-

rischen Erklärungsweise des Judenthums) warf. 2. Der Name Jakob scheint vom Zehnstämmereich wie der Name Israel mit einer gewissen Ostentation gebraucht worden zu sein. Sie hielten sich für das Haus Jakob, wovon Juda nur Ein abgerissener Zweig war. An diese Namen knüpft nun Osee, um Israel zu zeigen, wie unähnlich das Volk den Namen, die es trage, sei. Wir werden somit den Hauptgedanken, nach dem ihm zu Grunde liegenden einheitlichen Motive kurz also darlegen können: Was euren Stammvater zu Jakob und zu Israel machte, das fehlt euch, davon bildet ihr das Gegentheil. Ob diess nun, was den Sohn des Isaak zu Jakob und zu Israel machte, zwei Aeusserungen (Wirkungen) einer und derselben Tugend, oder ob sie ganz verschiedene Tugendakte (wie etwa Glaube und Hoffnung u. s. w.) waren, das muss sich aus der Betrachtung der angegebenen Thatsachen ergeben. An Rebekka war während ihrer Schwangerschaft die Weissagung ergangen: „Zwei Völker sind in deinem Leibe, und zwei Stämme aus deinem Schoose werden sich scheiden; und ein Stamm wird mächtiger als der andere, und der ältere wird dem jüngern dienen.“ Gen. XXV, 23. Indem nun Jakob bei der erfolgenden Geburt die Ferse seines Zwillingsbruders hielt, sah man darin (in der spätern Zeit) den Beginn des Kampfes Jakobs gegen seinen Bruder, sowie er im Willen Gottes lag, und somit die Bestimmung des Jakob, die Aufgabe seines Lebens bildete. Wozu er berufen war, dem unterzog er sich vom ersten Augenblicke seines Lebens an. Jakob, war treu gegen den Ruf Gottes von seiner Geburt an. Er fiel aber auch in spätern Jahren von seinem Berufe nicht ab, sondern überwand alle Hindernisse, selbst bis zum Kampfe mit Gott. Der geheimnissvolle Kampf mit dem Gottengel bildet den Glanzpunkt in dem an Kämpfen und Leiden so reichen Leben Jakobs. Alle Segnungen über Jakob wurden als Frucht dieses Kampfes und Sieges betrachtet (Gen. XXXII, 25—30). Nun ergibt sich der Gegensatz von selbst: Jakob war treu (und gläubig) vom ersten Augenblicke seines Lebens an: ihr seid treulos (widerspänstig und ungläubig) gewesen von Anfang an, vergl. XI, 1 und noch oft. Jakob harrete aus, überwand alle Hindernisse selbst bis zum Kampfe mit Gott: ihr seid feige (ohne Vertrauen) selbst bis zum Bündnisse mit heidnischen Mächten. *supplantare* im Hebräischen עקב „die Ferse halten“, und davon abgeleitet: „einen Fuss unter-

schlagen"; zunächst müssen wir in Rücksicht auf die biblische Erzählung an der ersten Bedeutung festhalten, doch können wir auch die zweite mit aufnehmen, nur ohne den bösen Nebenbegriff der Hinterlist: „er nahm den Kampf auf und überwand im Wettringen seinen Bruder." Auffallender Weise hat Hieronymus שרה את־אלהים mit *directus est cum angelo* übersetzt, während er die Grundstelle Gen. XXXII, 28 שרית עם־אלהים mit *contra Deum fortis fuisti*, und gleich im nächsten Vers וישר אל־מלאך mit *invaluit ad angelum* gibt. Aus seinem Commentare, wo er Israel durch εὐθύτατος erklärt, ergibt sich, dass er שרה (שור) herrschen, stark sein, *invalere* und יָשַׁר gerade, aufrecht sein, für eine und dieselbe Wurzel hielt und in שרה verbunden mit וישר eine Anspielung auf den Namen Israel (εὐθύτατος, *dirigens*, *directus*) sah, welche er auf scharfsinnige, freilich nicht leicht verständliche Weise wieder zu geben versuchte. Wir müssen nemlich *dirigi* in der Bedeutung: „sich Einem gegenüber aufstellen" nehmen, vergl. *aciem dirigere*, *castra dirigere*, *directa acie pugnare*, also etwa = *aciem direxit* (Schlachtordnung machen) *cum Angelo*, sich in Schlachtordnung mit dem Engel, wider den Engel stellen. Dass dem heil. Hieronymus diese Bedeutung von *dirigere* vor Augen schwebte, sieht man klar, wenn er sagt: *Non solum in utero supplantavit fratrem suum Esau, non utique fortitudine propria, qui sentire non poterat: sed in fortitudine quoque directus est cum Angelo, quando ad torrentem Jaboc adversus Angelum tota nocte pugnavit. Et quia directus est cum Angelo, propterea εὐθυτάτου, quod Hebraice dicitur Isar* (ישר), *hoc est dirigentis, sive directi nomen accepit (i. e. dirigentes aciem, pugnantis).* Die Uebersetzung des Hieronymus ist somit nicht falsch, nicht aus Missverstand gekommen, im Gegentheile genial; falsch ist, dass er שרה (שור, שר) mit ישר (= כשר, אשר) combinirte, was wir ihm indess leicht verzeihen werden. — *in fortitudine* heisst nicht: im Vertrauen auf seine Stärke, sondern dient vielmehr zur Zeitbestimmung, wie *in utero*, „zur Zeit, da er zur Manneskraft herangewachsen war." Unvergleichlich schön ist der hebräische Ausdruck אָוֶן (און) die Kraft, indem es zugleich „Beschwerde, Mühe, Noth" bezeichnet. Das ganze Leben des Jakob war eine fortgesetzte „Mühe und Anstrengung".

v. 4. *Invaluit ad*, oder wie Hieronymus selbst erklärend beifügt: *adversus Angelum*. Vers 3 (4) steht אלהים, hier מלאך; weil beide Subjekte dasselbe Wesen, den Gottengel, bezeichnen, so hat Hieronymus gleich dasselbe Wort beibehalten. *confortatus est sc. adversus angelum*, gerade wie *invaluit*. „Er weinte und bath ihn" bezieht sich auf Jakob, und erklärt ausserordentlich rührend jenen kurzen Ausdruck des mosaischen Berichtes: „Ich lasse dich nicht los, du habest mich denn gesegnet." Das waren nicht Worte des Uebermuthes und stolzer Zuversicht, sondern des demüthigen, aber vertrauensvollen Gebetes. Unter Thränen und Bitten rief er: „Ich lasse dich nicht los!" Das nachfolgende *in Bethel invenit* bildet einen Excurs. Der Prophet wurde zu dieser kleinen Abschweifung durch den Gegensatz veranlasst, in dem das heutige Bethel zum alten Bethel stehe, so dass wir gleichsam in einem neuen Beispiele den Gegensatz von jetzt und damals sehen. „In Bethel fand Jakob Gott und errichtete ihm einen Altar: jetzt findet man Götzen dort und Götzenaltäre. In Bethel redete Gott zu uns, jetzt vernimmt man von dort heidnische Orakel." Doch gehört diese kleine Abschweifung nicht wesentlich zum Ganzen, sondern wurde nur von Osee, weil sie sich gleichsam von selbst aus der Geschichte Jakobs darboth, nicht zurückgewiesen. Zu *invenit* gehört nothwendig Jakob als Subjekt: „Jakob fand Gott zu Bethel," da hatte sich ihm Gott in höchst freundlicher Weise geoffenbart, vergl. Gen. XXVIII, 11, XXXV, 1 ff. Die Auffassung: „Gott fand zu Bethel den Jakob" ist falsch, weil „finden" von Gott gebraucht nur im bösen Sinne (strafen, nicht entkommen lassen) steht, und aus der Geschichte selbst einleuchtet, dass Gott nicht den Jakob (!), sondern Jakob zu Bethel Gott fand; wie hätte er sonst sagen können: „Wahrlich, der Herr ist gegenwärtig an diesem Orte und ich wusste es nicht"? Der Wechsel des Subjektes findet erst in *ibi locutus est nobiscum* statt. Gott redete durch Jakob auch zu allen seinen Nachkommen (vergl. Hebr. VII, 10), daher gut: *nobiscum*.

v. 5. Bezeichnet nach prophetischer Weise Gott, der mit Jakob und allen seinen Nachkommen redete, näher. *et* steht epexegetisch: „und zwar redete Gott, der Herr der Heerschaaren, Herr ist sein Name (Jehovah! יהוה ist sein Name!)". Sehr nachdrücklich steht diese Berufung auf das Wesen Gottes gegenüber den

Götzen, welche Israel jetzt in Bethel findet und anbethet. Das Wort יְהוָה heisst *memoriale*, weil dessen Aussprache gleichsam in seinen Tonelementen ein Zeichen (*σημεῖον, memoriale*) Gottes ist. Vergl. Is. XXVI, 8. Exod. III, 15 (die Grundstelle). *nomen* und *memoriale* sind in diesem Zusammenhange identisch; wir haben für letzteres im Deutschen kein ganz entsprechendes Wort.

v. 6. Aufforderung an Israel zur Busse und Rückkehr zu Gott, der sich von jeher als den Gnädigen und Erbarmungsvollen erwiesen. Der Zusammenhang wird schon von Hieronymus treffend nachgewiesen: *Cum ita haec se habeant, et tu, o Juda, imitare parentem tuum, plora et roga deum exercituum et ad eum convertere.* — *converteris*, das emphatische Futurum für den Imperativ.

v. 7. Der Prophet greift die Vers 3 abgebrochene Strafrede gegen Israel wieder auf, so dass sich unser Vers, wenn wir die Episode 3—6 wegdenken, genau an Vers 2 anschliesst, und die „Wege und Pläne Ephraims", welche heimgesucht werden sollen, des Nähern bezeichnet. Chanaan, der Name des Landes für seine Bewohner; der Prophet nennt Israel so, weil er sie ihres Ehrennamens Israel oder Jakob nicht für würdig hält; ferner weil im Prädikate Chananäer ein besonderer Schimpf lag, vergl. Ezech. XVI, 3; endlich noch wegen des Wortspieles, das es enthielt, da כנען auch der „Kaufmann" heisst — wie bei uns das Wort: Jude. *calumnia*, Uebervortheilung; vergl. V, 11.

v. 8. Das hebräische אך עשרתי kann doppelt genommen werden, entweder als Ausdruck eines Grundsatzes, nach dem Ephraim handelt: „Bin doch reich geworden, was kümmern mich die Mittel und Wege, seien sie redlich oder unredlich?" Vergl. Is. LXIII, 8: „und er sprach: sie sind dennoch (sind sie doch אַךְ) mein Volk." In diesem Sinne hat Hieronymus unser Versglied übersetzt und erklärt: *verumtamen dives effectus sum*, wozu er bemerkt: *non refert unde possideam, dummodo possideam.* Oder als Ausdruck der Entschuldigung gegen die gemachten Vorwürfe (Vers 7): „ich bin nur (nichts als, אַךְ) reich geworden," d. i. ich habe mir nur etwas erworben, das thut ja Jedermann! Für die erste Auffassung spricht die ganze Schilderung, welche der Prophet vom Charakter der Israeliten bisher gegeben hat, sowie das letzte Versglied; wenn wir uns nur nicht von der modernen Ueber-

setzung des Grundtextes irre führen lassen, sondern strenge beim Wortlaute bleiben, wie ihn auch Hieronymus gibt: *omnes labores mei non invenient mihi iniquitatem*. כל־יגיעי לא ימצאו־לי עון wird gewöhnlich übersetzt: „was betrifft all meine Mühen (all meinen Erwerb), nicht wird man Böses an mir finden,“ Niemand wird mir nachweisen, mich überführen, dass ich Böses (Unrecht) verübt habe, ich habe mir nur etwas zu erwerben gesucht. Aber wer fühlt nicht, dass sich der Prophet wohl anders ausgedrückt hätte, wenn er das sagen wollte? An ימצאו schliesst sich zu genau יגיעי an, als dass wir es davon trennen und als einen *nom. absol.* behandeln dürften; ganz abgesehen davon, dass wir nicht לי, sondern לו (ihnen, meinen Handlungen), oder בי erwarten würden. Der Satz heisst: „alle meine Arbeiten (meine Unternehmungen) finden mir (stossen auf) keinen Frevel (kein Böses), begegnen keinem Uebel (keiner Ungerechtigkeit).“ Ephraim läugnet nemlich alle sittlichen Grundlagen: es gibt kein Böses im sittlichen Sinne. Und zwar ist diess im Grundtext noch nachdrücklicher ausgesprochen, als in der Uebersetzung des Hieronymus, der die letzten Worte אשר־חטא frei, aber weniger bezeichnend mit *quam peccavi* gibt, statt *quae (sc. iniquitas) peccatum sit*. Dadurch gewinnt das Versglied sehr an Nachdruck und Bedeutung, indem es sich ergibt, dass עון im weitern Sinne und חטא erst als dessen nähere Fassung und Erklärung steht, so dass wir das ganze Versglied übersetzen dürfen: „All meine Unternehmungen (Bestrebungen) stossen (לִי pleonastisch) auf kein Uebel, das Sünde wäre,“ wodurch wir einen schönen Fortschritt gewinnen: Bin ich doch reich geworden und gibt es doch gar keine Sünde. Das konnte Israel gerade so gut sagen, als: „Es ist kein Gott, es ist keine Wiedervergeltung,“ wie wir es so oft lesen. Ueber *inveni idolum mihi* spricht sich Hieronymus ausführlich selbst aus, wir sehen, dass er אָוֶן für און las (*idolum sive ἀνωφελὲς, h. e. Aven*), und dass er das Versglied im Sinne des Propheten hinzugesetzt dachte; der Prophet legt den Ephraimiten seine Ansicht vom Reichthume in den Mund; in seinen Augen ist der Reichthum ein Götze, darum lässt er sie selbst gleich sagen: ich habe einen Götzen mir gefunden: *sicut gulosi et luxuriosi venter est deus, ita avarus adorat auri idolum.* Hieronymus kannte die

Form און recht wohl, unmittelbar vorher übersetzt er es mit *fortitudo* (Vers 3), gewöhnlich mit *labor* (Gen. XXXV, 18, XLIX, 3), *virtus*, *robur*, *dolor*, selbst *luctus* (Deut. XXVI, 14); die übertragene Bedeutung: Erwerb, Erarbeitetes, welche nichts weniger als so ganz und gar sicher ist, kannte er nicht; sie war, wie es scheint, den Alten überhaupt unbekannt, denn gerade an unserer Stelle weichen sie alle sehr von einander ab (der Syrer hat *dolores!*). Höchst merkwürdig ist die Uebersetzung der LXX *εὕρηκα ἀναψυχὴν ἐμαυτῷ*. Die Bedeutung „Ruhe" der Wurzel און findet sich noch im arabischen Sprachgebrauche, vergl. Ges. *thesaur.* I, 51, und passt sehr gut in den Zusammenhang. Manger hat dieselbe Uebersetzung, wenn auch nicht adoptirt, doch als berechtigt anerkannt: *notari obiter meretur vera vis vocis* און *in hoc loco; nempe thema ejus deperditum apud Hebr. servarunt nobis Arabes cum notione facilitatis, commoditatis ut videre est ex usu verbi* אאן *et cogn.* חאן *inde translati ad vitae facilitatem et quietem per fortunam commodiorem sive opulentiam, qua nihil aptius nostro loco, ubi Ephraim jactans inducitur: dives factus sum, inveni mihi per meas divitias* און *vitae genus lautum et facile, a quo non longe abit versio Graeca, hanc vocem apposite exprimens per ἀναψυχήν, ut solet quies delicata fructus esse divitiarum, eoque nomine cum illis conjungitur.* Luc. XII, 19.

v. 9. Zeigt in einem schönen Gegensatze des Betragens Gottes den Undank, den Frevel Ephraim's. Ephraim kümmert sich nicht um mich, treibt mit meinen Geboten Spott und Hohn, unterdrückt seinen Mitbruder, läugnet alle sittlichen Forderungen, beleidigt mich auf jede Weise, und ich habe ihm doch nur Gutes gethan. „Ich bin dein Gott," d. h. ich habe mich als deinen Gott erwiesen, „vom Lande Aegypten an" bis auf diesen Tag durch Wunder und Gnaden und Wohlthaten aller Art. Nun führt Gott einzelne von diesen Wohlthaten namentlich auf: *adhuc sedere te faciam*, noch mache ich dich wohnen, d. h. bis jetzt (liess und) lasse ich dich wohnen, „wie in den Tagen der Festfeier." Schon Hieronymus hat darunter das Laubhüttenfest verstanden, und die meisten Erklärer haben es adoptirt, zumal יום מועד IX, 5 sicher in der Bedeutung „Festzeit" (vergl. Thren. II, 6, 7, 22) steht, und sich aus dem Zusammenhange leicht ergibt,

dass näher das „Laubhüttenfest“ gemeint sei; nur glaube ich das *tert. compar.* in etwas anderm suchen zu müssen als gewöhnlich geschieht, nicht: „ich mache dich in Hütten wohnen, wie da man zum erstenmal dieses Fest beging,“ sondern: so fröhlich und freudig, wie in den Tagen des Laubhüttenfestes; euer Wohnen bisher war wie ein ununterbrochenes Laubhüttenfest. „In Hütten wohnen“ ist der bildliche Ausdruck „eines sichern, glücklichen, ruhigen Bestandes“, aus dem alten patriarchalischen Leben beibehalten, vergl. Jos. XXII, 4. 2 Kön. XIII, 5.

v. 10. Zu diesen leiblichen Wohlthaten (die Eine Vers 9. steht für alle) kamen eben so grosse geistliche Erweisungen meiner Liebe. *super*, על, entspricht ganz unserm Deutschen: auf, in auftragen, Auftrag. *assimilatus sum*, nach Hieronymus *hominibus* zu ergänzen; dadurch, dass Gott sich herabliess durch die Propheten zu reden, ist er den Menschen selbst ähnlich geworden; er hat sich zur menschlichen Schwäche herabgelassen, sich ihr accommodirt, sich ihr ähnlich gemacht, weil sich nur Gleichartiges versteht. Ich weiss nicht, wie sich die gewöhnliche Uebersetzung אדמה „in Gleichnissen reden“ rechtfertigen lasse, das *nom. verb.* דמות kommt nirgends = משל vor; אדמה heisst: „ich mache ein Bildniss, ein Abbild,“ wobei wir nicht an die Reden, sondern an das Leben der Propheten zu denken haben: in ihren symbolischen Handlungen, in ihrem ganzen Leben sind sie ein Bild, ein Zeichen und Vorbild dessen, was Gott thun wird; vergl. Is. VIII, 18. Wir möchten daher lieber דמות (ein Bild, das Gott durch die Propheten machte) mit אות und מופת zusammenstellen, als mit משל. Hieronymus hat wie es scheint das Hithpael gelesen, und dabei (weniger passend) an die Herablassung Gottes gedacht; der Sinn ist vielmehr (conform der masorethischen Lesart): ich werde zu einem Bilde im Leben der Propheten, die mich in ihren symbolischen Handlungen darstellen (vergl. I—III), so dass wir übersetzen dürfen: „ich stelle mich im Bilde dar durch die Hand der Propheten.“ Wir haben nun schön die dreifache Art der prophetischen Wirksamkeit: durch das Wort, durch das Gesicht, und durch die symbolische Handlung.

v. 11. Der Sinn unsers Verses kann nach dem Wortlaute des lateinischen Textes unschwer ermittelt werden. Hienach geht nem-

lich der Prophet von der Klage auf die Drohung über: er beschreibt die Strafgerichte, welche hereinbrechen werden und die er im Allgemeinen schon Vers 2 angekündigt hatte. Er bleibt auch da bei einem einzelnen Falle stehen, den er gleichsam aus dem Schoose, der alle Strafgerichte birgt, hervorhebt und den Israeliten zur Beschauung vorlegt: *ab ungue disce leonem.* Die anderweitigen Folgen des Gerichtes konnten sie sich selbst hinzudenken. Aber nicht irgend eine beliebige Züchtigung hebt er hervor, sondern eine solche, von welcher sie ein Beispiel bereits erlebt hatten, das ihnen noch lebendig in der Erinnerung war, also nur dazu beitragen konnte, einen desto tiefern Eindruck zu machen. Ein furchtbares Schauspiel, dessen sie Zeuge waren, soll sich mit all seinen Schrecken an ihnen erneuern. Wie sich die Götzen der (Haupt-) Stadt Galaad's (vergl. VI, 8) vor den Gräueln, welche sie trafen, nicht bewahren konnten, also wird es auch mit Galgal (vergl. IV, 15) geschehen. Die Altäre von Galgal werden unter denselben Gräueln zerstört werden, wie ihr es an jenen von Galaad selbst gesehen und miterlebt habt. Der Prophet nennt Eine Opferstätte, während er alle, wie von selbst einleuchtet, meint; er nennt unter ihnen allen aber gerade Galgal (statt z. B. Bethel), wegen des Wortspieles, das in גִלְגָל und גַלִּים liegt. *idolum* אָוֶן mit dem Doppelbegriffe: Götze und Nichtigkeit (vergl. Vers 8), was Hieronymus sowenig in Ein Wort zusammenfassen konnte, als wir im Deutschen. *ergo frustra erant*, genauer etwa: *ergo nil nisi vanitas* (שָׁוְא, welches ganz dem vorhergehenden אָוֶן entspricht) *erant immolantes.* Der ganze Satz ist in der dem Osee gewöhnlichen kurzen, abgerissenen Manier gehalten. Unserer modernen Darstellungsweise würden wir ihn etwa also näher bringen: „Waren nicht Galaad's Götzen eitel? Also sind auch eitel die Opfer, welche zu Galgal den Kälbern gebracht werden; denn ihre Altäre u. s. w.“ *erant* steht gut: die Opfer waren eitel, denn sie können die Strafgerichte nicht aufhalten. Hieronymus scheint sich den hebräischen Text also gedacht zu haben: אַךְ־שָׁוְא הָיוּ (אֲשֶׁר) בַּגִּלְגָּל לַשְּׁוָרִים זִבֵּחוּ *nil nisi vanitas erant, qui in Galgal bobus immolabant.* Wie schon die alten Uebersetzungen ganz von einander abwichen, so findet man auch unter den neuern kaum zwei, die miteinander übereinstimmten. Am besten dürfte man wohl ואם vor בגלגל ergänzen,

da Osee solche Asyndeta in seiner Vorliebe für markige Kürze gerne hat; also: „Wenn Gilead Nichtigkeit, ja Vernichtung geworden ist, und wenn sie zu Gilgal Stiere opfern: so werden auch ihre Altäre zu Steinhaufen werden auf den Furchen des Feldes.“ Der Sinn ist derselbe, wie nach der Auffassung des Hieronymus. — *quasi acervi*, wie Steinhaufen — indem die Altäre zertrümmert werden, so dass im buchstäblichen Sinne nur mehr Steinhaufen gefunden werden, gleich jenen, die man auf den Aeckern, wo die Steine aufgelesen und auf Haufen zusammengetragen werden, sieht.

v. 12. Die Verse 12—15 stehen parallel zu 7—11; sie enthalten denselben Hauptgedanken nur in etwas anderer Verbindung und mit neuen historischen Anspielungen, wie wir es bei Osee nicht anders erwarten dürfen. Oben nemlich sprach der Prophet zuerst von der Sünde Israels (7, 8), dem gegenüber von den Wohlthaten Gottes (9, 10), endlich von der unausbleiblichen Folge eines solchen Gegensatzes, d. i. von der Züchtigung und Strafe (11). Hier dagegen stellt er zuerst die Güte Gottes in einem historischen Rückblicke dar (12, 13), und knüpft daran den Undank und seine Folge, die Rache, welche Gott an Ephraim nehmen wird (14). „Jakob floh und diente um ein Weib“ — bezeichnet die geringen Anfänge des Volkes Israel. Dieser Jakob und Israel, auf den ihr so stolz seid, war auf keinem Throne geboren: er hatte fliehen und um ein Weib dienen müssen. *servavit*, שמר = hüthen. Und auch später; wie arm waren eure Väter in Aegypten! — aber Gott liess nicht von euch.

v. 13. „Durch einen Propheten,“ d. i. Moses, Deut. XVIII, 15. *servatus est*, gerade wie das vorhergehende *servavit*. Israel wurde gehüthet. Wie oft nennt sich Gott den Hirten Israels!

v. 14. Im Hebräischen fehlt *me*, ebenso ist auch *in amaritudinibus suis* nicht genau nach dem Grundtext gegeben, der kurz und energisch: „bitter gekränkt hat Ephraim“ lautet. תמרורים adverbialer Accusativ; oder las Hieronymus בַּמְּרוֹרִים (für מְרֹרִים) durch Bitterkeiten? Richtig haben schon die LXX und der Syr. übersetzt. Für diese kleine Uebereilung entschädigt er uns indess reichlich durch die treffende Erklärung, die er von den Versen 12—14 gibt: ***Quum ergo Ephraim tanta praestiterim, ut nudum et***

exulem et solum divitem dominumque reducerem, et multorum filiorum parentem, deseruit me Ephraim, imo ad iracundiam provocavit. — *opprobrium ejus*, genauer *opprobrium suum*, „seine (des Herrn) Schmach“; der Herr wird Ephraim die Schmach vergelten, die er ihm zugefügt hat. Zu *sanguis ejus* vergl. I, 4. IV, 2; diese Blutschulden werden gerächt werden.

Cap. XIII, 1. Ephraim, einst der mächtigste Stamm, ist durch sein eigenes Verschulden von seiner Höhe, von seinem überwiegenden Einflusse herabgesunken, ohne aber zur Besinnung zu kommen; im Gegentheile treibt er's jetzt ärger als früher. Osee geht auf die früheste Geschichte des Volkes Israel noch in der Richterperiode zurück; da führte der Stamm Ephraim die Hegemonie, da war er der mächtigste Stamm; aber wegen seiner Sünden wurde er von Gott verworfen, und Juda zum Führer Israels berufen. Vergl. den höchst wichtigen Ps. LXXVII (LXXVIII), welcher ganz dasselbe Thema behandelt und nur näher motivirt: Ephraim, auf den das Recht der Erstgeburt an Rubens Statt (vergl. Deut. XXXIII, 17 *Targum* v. Jonath.) übergegangen war, hat sich durch seine Sünden selbst um seine Stellung in der Gesammtzahl der Stämme gebracht. Ephraim, der Stamm, steht in unserm Vers gegenüber Israel, als Bezeichnung für das gesammte Volk (noch vor seiner Spaltung). *et deliquit in Baal* — welches gerade den Hauptgötzendienst im Zeitalter der Richter bildete, vergl. Richt. II, 11—13. *mortuus est* = *interiit*, kam um, verging, sank von seiner Bedeutung herab, wie es sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt. Ueber das ἀπ. λεγ. רְתֵת, von Hieronymus richtig mit *terror* gegeben, vergl. die Lexx., und ebenso richtig ist auch das zweite Versglied übersetzt; genauer: „Redete Ephraim: Schrecken brachte er hervor in Israel.“

v. 2. Aber Ephraim konnte durch keine noch so bittere Erfahrung zur Besinnung gebracht werden. *quasi similitudinem*, ironisch gesprochen: gleichsam ein Abbild, ein Gleichbild der Götzen, so dass die Götzen selbst in ihrem Abbilde vollkommen dargestellt sind; denken wir an die Stierbilder, oder erinnern wir uns der ägyptischen Fratzengestalten, so wird sich uns der prophetische Hohn, der darin liegt, lebendig vergegenwärtigen. In merkwürdiger Uebereinstimmung weichen die alten Uebersetzungen

(LXX, Chald. Syr. mit Hieronymus) von der masorethischen Lesart כתבונם ab, und lesen dafür entweder כתמונם, wobei sie (Chald. und Syr.) עצבים zum Folgenden ziehen: *idola — factura artificum totum est*, oder (wie Hieronymus und LXX) כתמונת. Wer unter *ipsi* (הם) gemeint sei, lehrt gleich das folgende *immolate* — ein Befehl, der nur vom Priesterthume und den Leitern des Götzendienstes ausgehen kann. Am einfachsten nehmen wir es impersonell: „zu ihnen sagt man, sie lassen sich sagen: schlachtet, opfert Menschen, ihr Kälberanbether!" Das bitter Ironische liegt darin, dass sie sich Alles gefallen lassen, was man von ihnen im Dienste von Göttern, die sie doch selbst gemacht haben, verlangt, und dass sie allen möglichen Cult untereinander treiben. Wenn sie gestern dem Moloch opferten, so tanzen sie heute um ihre Kälber und umgekehrt. Da sind sie willenlose Sklaven. Sehr scharf tritt diese Ironie noch im Hebräischen hervor, wo schlachten und küssen *(adorare)* einander gegenüber stehen; die bisher ihre goldenen Kälber geküsst haben, lassen sich auch Menschenopfer aufdringen. Statt זבחי scheint Hieronymus (veranlasst durch das selten fehlende ו in זבחו) זִבְחוּ gelesen zu haben; aber der Sinn wird nicht geändert, indem er dafür das Folgende participial (mit ausgelassenem Relativ) dachte: ישקון . . . אשר, als Subjekt zu זבחו; so dass Subjekt und Prädikat gerade vertauscht werden, im Hebräischen nemlich heisst es: „Menschenopferer bethen Kälber an!" nach Hieronymus: „Kälberanbether opfern Menschen!" *adorare* נשק (Fut. = Imper.), eigentlich „küssen". Hieronymus bemerkt selbst: ***Pro eo quod juxta Symmachum et Theodotionem vertimus adorantes; Aquila interpretatus est** καταφιλοῦντες, **i. e. deosculantes. qui enim adorant, solent deosculari manum suam.*** Vergl. Job. XXXI, 27.

v. 3. Zu *nubes* und *ros* vergl. VI, 4. *pulvis* erklärt sich aus *area* näher als „Spreu". Hieronymus: ***Orobba*** (ארבה), ***fumarium: pro quo Aquila** καταῤάκτην, **Symmachus foramen interpretati sunt. Cataractam autem proprie vocat foramen in pariete fabricatum, per quod fumus egreditur.*** Die hebräischen Häuser hatten keine Kamine, der Rauch zog durch ein Fenster hinaus. *fumarium* = *fumariolum*, die Oeffnung für den Rauch, Zugfenster, wie das griechische καταῤῥάκτης. Lauter Bilder von einem schnel-

len und totalen Untergange Ephraims, die keiner weiteren Erklärung bedürfen.

v. 4. leitet die Beschreibung der Wohlthaten Gottes gegenüber dem Undanke Israels ein. *nescies* = *non cognosces*, *non reperies*, du wirst an dir nie etwas von einem Gotte ausser mir erfahren. Man weiss nur, was existirt.

v. 5. „Kennen", von Gott gebraucht, = Sorge tragen; eigentlich „Notiz von Einem nehmen". Vergl. Am. III, 2. *terra solitudinis*, das ἀπ. λεγ. dem Sinne nach richtig übersetzt, vergl. zu תלאובה die Lexx.

v. 6. *Juxta pascua adimpleti* (ohne Nebenbegriff) beschreibt die weitere Fürsorge Gottes für sein Volk. *juxta* nach dem spätern Sprachgebrauche für *secundum:* „Gemäss ihrer Weide wurden sie gesättigt," d. i. von ihrer herrlichen Weide wurden sie satt. Wir brauchen nicht bei der Wüste stehen zu bleiben, wo Gott sein Volk hüthete und weidete, sondern können zugleich den Besitz des Landes Kanaan mit einschliessen. Jenes Land, „das von Milch und Honig fliesst," heisst hier die „Weide" κατεξ. — *et saturati sunt* leitet das zweite Versglied ein; hier hat „satt werden" den Nebenbegriff des übermüthig werden. Vergl. Deut. XXXII, 15: „Da ward feist Jesurun und schlug aus; — du wurdest feist, stark beleibt; da verliess es den Gott, der es geschaffen, und erniedrigte den Fels seines Heiles." In derselben Weise haben wir in den unmittelbar vorhergehenden Versen eine Beschreibung der Herrlichkeit der Weide, an der Ephraim sich sättigte: „Er liess es ersteigen die Höhen der Erde, und es ass die Früchte des Gefildes, und liess es Honig aus dem Gestein trinken und Oel aus den Kieseln des Feldes; Rahm der Rinder und Milch der Schafe mit dem Fette der Mastlämmer und der Widder, der Söhne Basans, und der Böcke, sammt des Weizens Nierenfett und der Traube Blut, das du schäumend trinkst."

v. 7. enthält die Folgen. „Auf dem Wege der Assyrier," d. h. auf dem Wege der nach Assyrien führt, von wo sie gerade Hilfe erwarteten. Das hebräische וָאֱהִי (nach masorethischer Vokalisirung) ändert nichts am Sinne, denn es heisst: „ich bin geworden" = ich bin und werde sein. Statt אשור (Assyrien) wie Hieronymus mit den LXX, dem Syr. und mehrern Hdschr.

liest, hat der jetzige hebräische Text אָשׁוּר „ich werde lauern". „Ich bin ihnen geworden wie eine Löwinn, und wie ein Panther lauere ich am Wege." Für das Letztere spricht der Parallelismus, die Lesart der Alten aber ist ungleich kraftvoller und poetischer.

v. 8. Zu *ursa* bemerkt schon Hieronymus: *Ajunt, qui de bestiarum scripsere natura, inter omnes feras nihil esse ursa saevius, quum perdiderit catulos.* — *interiora jecoris* heisst im Hebräischen „Verschluss ihres Herzens", d. i. Herzbeutel (*pericordium*). Das Herz ist von einem Sacke, dem Herzbeutel, der aus einer serösen Haut besteht, umgeben und ganz überzogen, so dass es, wie der Hebräer schön sagt, unter einem Verschlusse (einem Schlosse סְגוֹר) liegt. Das Bild ist prachtvoll wie es Manger schön erklärt: *Cor enim, quod poni solet pro intimo rei cujusque penetrali . . . collata nunc integra republica, ex consueto loquendi more, cum corpore humano, ipsum nobis sistit rei publicae meditullium, sedem vitae atque potentiae, qualis erat regni Israelitici metropolis pericordium vero . . . id (cor) muniens et defendens, potiora ejus munimenta, quibus a vi externa defenderetur, ab hoste perrumpenda.* Hieronymus nahm den Ausdruck וּסְגוֹר aktiv: „was ihr Herz einschliesst," wählte aber *jecur* für *cor*, weil die Leber vorzugsweise als Sitz der Begierlichkeit und Leidenschaft galt. (Oder vielleicht bloss in Reminiscenz an die Sage von Prometheus?) Das „Innere ihres Herzens (oder ihrer Leber)" heisst ihr Herz ganz und gar: *disrumpam eorum universa vitalia*, wie er selbst erklärend beifügt. *ibi* — da — wo ich sie überfalle, wie eine gereizte Bärin anpacke. *bestia agri* geht auf eine neue, durch das vorhergehende Bild nahe gelegte Strafandrohung über. Bisher hatte sich Gott mit einem wilden Thiere verglichen und darunter auf die Strafheimsuchungen hingewiesen, welche er über Israel durch fremde Heere, die Assyrier, bringen wird; nun schildert er noch die Folgen dieser verheerenden Züge: wilde Thiere werden überhandnehmen und zerreissen, was der Feind übrig liess; so dass die „wilden Thiere", von denen bisher bildlich gesprochen wurde, nun im buchstäblichen Sinne zu verstehen sind in Anspielung auf Deut. XXXII, 24.

v. 9. Aus dem Hebräischen sehen wir, dass *auxilium* die Apposition zu *in me* bildet; wir müssen somit beide Versglieder

in Eines zusammenziehen: „dein Verderben, o Israel, ist nur in mir — deiner Hilfe," oder: dein Verderben, o Israel: nur in mir, deiner Hilfe, ist es. Der Sinn dieses paradoxen Satzes ist Vers 7 und 8 hinreichend erklärt. Israel soll den Grund, die Ursache seines Verderbens nur in Gott, den es zum Zorne reizte, suchen. Die Hilfe Israels ist zum Fallstricke seines Verderbens geworden — aus Schuld Israels. Es hat seine Arznei in Gift verwandelt. Der heil. Hieronymus hat in seinem Commentare *auxilium* als Subjekt des zweiten Gliedes genommen, und den ganzen Vers von der Grösse des Verderbens Israels erklärt: „also gross ist dein Verderben, dass nur mehr Hilfe ist in mir;" *infelix Israel et dignus maledictione perpetua, qui in tantum impietatis descendit profundum, ut solius Dei salvetur misericordia.* Aehnlich Manger: *corruptio tua, o Israel, cum in me esset ipsum auxilium tuum;* aber eine solche Uebersetzung ist nur möglich, wo wir ב als das sehr zweifelhafte ב *essentiale* nehmen, was wohl hier, abgesehen von allem Uebrigen, gar nicht denkbar ist. Die gewöhnliche Uebersetzung lautet: *perditio tua, o Israel (est), quod contra me, auxilium tuum (fuisti).* Die Auslassung gerade des Subjektes im zweiten Versglied, und die abrupte Gestalt des Ganzen bleibt immer eine Schwierigkeit, auch heisst ב nicht an sich „wider", sondern bekommt diese Bedeutung nur durch die Verbindung mit einem Verbum der Bewegung, des Angreifens u. s. w., oder in bestimmten Redensarten, wie Gen. XVI, 12. Nehmen wir כִּי als Partikel der Verstärkung, so erhalten wir ganz den Sinn, der uns auch durch die Vulgata gegeben wird: „dein Verderben, o Israel: ja in mir, deiner Hilfe, ist es!"

v. 10. Die Frage *ubi est?* hat nicht den Sinn, als ob Israel keinen König mehr habe, sondern den, dass ihm sein Königthum nichts nütze. „Was helfen dir nun Könige und ihre Räthe, die du gegen meinen Willen dir machtest, auf die du all dein Vertrauen setztest?" Osee spricht vom Königthume überhaupt, von Saul an bis auf seine Tage; zunächst aber hatte er in der Forderung des Volkes: Gib mir einen König! die Gründung des Königthums durch Saul und dann des schismatischen Reiches durch Jeroboam vor Augen. Beides war in den Augen der Propheten eine Calamität, das Volk dagegen hielt Beides für ein Glück, und vertraute darauf. *ubi*, das hebräische אֱהִי, von Hieronymus

richtig (mit den Alten überhaupt) gegeben. אֱפוֹא verstärkt *maxime nunc*, haben wir nach dem Hebräischen noch mit *ubi est rex tuus* zu verbinden. „Richter" sind die „Räthe", welche mit zum Königthume gehören; *de quibus dixisti sc. ad me: da mihi*, vergl. 1 Sam. VIII, 5—22. Der Zusatz: „in all deinen Städten" erklärt sich durch das gleichfolgende *judices;* jede Stadt hatte „einen königlichen Beamten, einen Richter" an ihrer Spitze; von ihnen soll sich nun Israel helfen lassen.

v. 11. *Dabo* ist eine klar daliegende Antwort auf *da mihi* (Vers 10) und daher wie jenes im historischen Sinne zu nehmen, so dass wir ergänzen müssen: „und ich antwortete." Osee führte zugleich den Grund an, warum sie gar nie von ihren Königen Hilfe zu erwarten hatten; weil sie Gott nemlich im Zorne gab und nahm. Israel hatte sich im Königthume eine Zuchtruthe gebunden, die allerdings auch, aber nur als solche, im Willen Gottes lag. Ihr wollt einen König, erwiederte Gott; ihr sollt einen haben zu eurer Züchtigung. Das Königthum hätte wohl auch zum Segen Israels werden können, in der Regierung Davids schien es sich dazu zu erheben, aber das war nur vorübergehend; im Ganzen war und blieb es, besonders im schismatischen Reiche, vom höhern, prophetischen Standpunkte aus, eine Geissel. Die Wahrheit dieses allgemeinen Satzes hatte Israel gerade in seiner gegenwärtigen Lage vorzugsweise an sich bitter erfahren; doch glauben wir nicht, darin eine besondere Hinweisung speziell auf einen oder zwei Könige suchen zu dürfen.

v. 12. fährt unter neuen Bildern in der Ankündigung der göttlichen Strafgerichte fort. „Zusammengebunden ist," *sc.* damit nichts verloren gehe; dasselbe bedeutet auch *absconditum est*, „wohl geborgen, aufbewahrt." Bei dem Strafgerichte über das Volk wird keine einzige Sünde vergessen werden. Hieronymus treffend: *Quomodo, si ligetur quid in sacculo, conservatur, et non perit ei cui ligatum est: sic omnis iniquitas qua in Deum peccavit Ephraim, colligata est ei, et abscondita quasi in marsupio reservatur.*

v. 13. Nach der Auffassung des heil. Hieronymus würden wir unsern Vers genauer so zu nehmen haben: *dolores venient ei, ipsi filio non sapienti: nunc enim non stabit ob contritionem filiorum:* „Schmerzen einer Gebärenden kommen über ihn

(Ephraim), den thörichten Knaben: nun (da) wird er nicht bestehen ob der Zerschmetterung (seiner) Söhne," *sc.* die er in Bürgerkriegen u. s. w. getödtet hat. Zu dieser offenbar gezwungenen und verfehlten Erklärung kam er durch Missverständniss des hebräischen משבר בנים *contritio filiorum*, was sich auf den Durchbruch bei der Geburt der Kinder bezieht, vergl. Is. XXXVII, 3, wo er dasselbe) nur anders punktirte) Wort richtig gibt: *venerunt filii usque ad partum* (משבר). *venire ad partum (ad matricem)* ist ganz unser *stare in partu (in matrice)* und wir können damit auch recht wohl den Wortlaut der Vulgata: *stare in contritione* ausgleichen, wenn wir *filiorum* als *gen. orig.* nehmen: *filii conterunt uterum matris. contritio* = *pressura*, vergl. *mulier cum parit, tristitiam habet, quia venit hora ejus: cum autem pepererit, jam non meminit pressurae propter gaudium.* Joh. XVI, 21. Wir werden also übersetzen dürfen: „Schmerzen einer Gebärenden werden an ihn kommen; (aber) er ist ein thörichtes Kind: denn nun — nicht wird er bestehen, da Kinder durchbrechen." Wie noch oft werden schwere Leiden und Drangsale mit Geburtswehen verglichen, aber hier noch mit dem Zusatz, dass diese Geburt keine glückliche Wendung nehmen werde; Ephraim wird nicht bestehen, wo (andere) Kinder durchbrechen. In kühner, ächt prophetischer Wendung geht Osee von einem Bilde plötzlich auf ein anderes über, aber doch so, dass er nicht missverstanden werden konnte, indem er zuerst das Volk mit einem gebärenden Weibe und dann gleich mit dem zu gebärenden Kinde vergleicht, das nicht besteht, das sich gleichsam nicht will gebären lassen, und die Mutter und sich selbst in die grösste Todesgefahr bringt — bis Gott mit seiner Hilfe kommt, und den Geburtswehen ein Ende macht.

v. 14. Schöner als durch das eben angeführte Bild hätte der Prophet den Uebergang in die messianische Zeit nicht mehr anbahnen können. Vergleicht ja Jesus Christus selbst damit die Wehen und endlich glückliche Wendung der messianischen Zukunft. Joh. XVI, 21. Wir haben gerade für dieses Bild einen doppelten Anknüpfungspunkt, dessen Beachtung wichtig ist: 1. Dem Eintritte des Messias gehen grosse Erschütterungen vorher; diese heissen Geburtswehen wegen der damit verbundenen Wiedergeburt und Erneuerung aller Dinge. 2. Ephraim würde in dieser Katastrophe

wegen seiner Sünden umkommen; es gleicht einem Kinde, das in der Geburt stürbe, wenn es nicht Gott errettete. *de manu sc. autem;* Israel scheint dem Tode verfallen, aber der Herr entreisst ihm seine sichere Beute. *de morte* — nicht aus dem Tode, dem es schon verfallen ist, sondern von dem es bedroht wird. *mors tua* — im Hebräischen דְּבָרִים „Seuchen, Pest (im Plur.)“. *morsus* = *vulnus, plaga, lues* (קֶטֶב Seuche, parallel zu דֶּבֶר Pest). אֱהִי von Hieronymus als Verbum gelesen = אֶהְיֶה verkürzt wie das bekannte יְהִי; von den LXX und dem Syr. wird es als Fragepartikel wo? genommen, vergl. Vers 10: *ubi est mors tua, o mors? ubi lues tua, o inferne?* Der Satz wird energischer, doch der Sinn nicht alterirt. Wo Gott als Retter auftritt, verlieren Tod und Hölle ihre Waffen, ihren Stachel. Speziell hat der Prophet nur den Tod, nur die Hölle vor Augen, welche Ephraim bedroht, aber in allgemeiner, messianischer Fassung werden Tod und Hölle überhaupt aufhören, vergl. Is. XXV, 8: „Es vernichtet den Tod auf ewig, und nimmt hinweg der Herr, Gott, die Thräne von jedem Angesichte.“ — Viel Schwierigkeit machte das letzte Versglied, weil die freudigen Aussichten auf die messianische Zeit plötzlich wieder abgebrochen werden, und weil das *πολύσημον* נחם eine mehrfache Uebersetzung zulässt, so dass man nicht weiss, ob es noch Worte Gottes oder des Propheten sind. Eine, oft nur beiläufige, kurz abgerissene Hindeutung auf die messianische Zukunft findet sich gerne bei den Propheten, und darf bei Osee um so weniger befremden, da er rasche Uebergänge liebt. Ueber das zweite (ob Gott oder der Prophet rede) hat Hieronymus durch seine Uebersetzung *consolatio* entschieden, obwohl er in seiner Erklärung die Wahl zwischen Gott und dem Propheten lässt. Nach dem klar vorliegenden Contexte müssen die Worte: *consolatio abscondita est ab oculis meis*, dem Propheten beigelegt und enge mit dem folgenden Vers *quia — dividet* verbunden werden. Der Prophet wendet sich unmittelbar an das Volk, er widerruft gleichsam das Gesagte; er beschränkt es wenigstens: Hört, das gilt nicht von euch! gebt euch keinen trügerischen Hoffnungen hin, denn ich — ich sehe nur Bitteres und Herbes, ich sehe nur wie eure Sünden zusammengebunden sind auf den Tag des Gerichtes. Das Volk mochte bei solchen Worten Gottes: „aus der Hand des Todes werde ich sie erlösen“ neue Hoffnung fassen und Trost schöpfen —

einen Trost, den der Prophet nicht theilen kann. Israel gab sich nur zu gerne einem falschen Troste hin, alle messianischen Verheissungen bezog es nur zu leichtgläubig gleich auf sich. Dagegen tritt unser Prophet mit seinem ernsten Warnrufe auf: „Trost? — ich sehe keinen“ — denn dieses Israel handelt nicht so, dass sich jene Verheissungen an ihm erfüllen könnten. Es unterliegt keinem Zweifel, dass נחם die Bedeutung *consolatio* (παράκλησις LXX; ebenso der Syr.), als Nebenform von נִחוּם (XI, 11) und als Poel נֹחֵם gelesen, haben könne. Nach der masorethischen Lesart als Segolat-Form (indess kommt נחם nur an unserer Stelle vor) möchte allerdings die Bedeutung *poenitentia* näher liegen, und zwar nach der scharfsinnigen Auffassung Hitzig's, der in diesem Worte einen Doppelsinn findet: „Reue verbirgt sich vor meinen (Gottes) Augen als Tröstung in Beziehung auf das Vorhergehende, und als Drohung in Beziehung auf das Folgende.“ Aber es entsteht doch das gerechte Bedenken, ob denn יסתר *(abscondita est)* auch passe; sonst gebraucht man diesen Ausdruck nur von etwas, das man sucht: Reue ist verborgen vor meinen Augen, statt des einfachen: mich reuet nicht — wäre wenigstens hart und unbehilflich oder gesucht.

v. 15. In der Uebersetzung des schwierigen יפריא stimmt Hieronymus mit den LXX und dem Syr. überein; indess haben sie höchst wahrscheinlich nicht, wie man gerne supponirt, anders gelesen (etwa יפליא oder יפריד), sondern פרא, das nur hier vorkommt, mit „theilen“ übersetzt; sie sahen in dem Worte, wie alle spätern Erklärer auch bemerkten, eine Anspielung auf Ephraim (אפרים), aber so, dass der Prophet durch ein feines Wortspiel gleichsam den Weg andeutete, wie Ephraim zu Ephraim wurde, d. h. zum mächtigsten, einflussreichsten Stamme, vergl. Gen. XLVIII, 19: „Aber sein Vater weigerte es (die rechte Hand auf den Erstgebornen Joseph's, den Manasse, zu legen) und sprach: Ich weiss, mein Sohn, ich weiss; auch er (Manasse) wird zu einem Volke werden, auch er wird gross sein; indess sein jüngerer Bruder (Ephraim) wird grösser sein als er, und sein Same wird sein eine Fülle von Völkern.“ Dazu kam Ephraim dadurch, dass er Zwiespalt und Theilung unter die Brüder brachte und sie fort und fort erhielt. Die beiden einander gegenüberstehenden Reiche

Juda und Israel gleichen den beiden Söhnen Josephs; Israel hatte über seinen ältern Bruder in Beziehung auf numerische Grösse bei weitem das Uebergewicht; es war durch die Spaltung (פרא), die vorzugsweise von ihm ausging, zu einem Ephraim (אפרים) geworden. Diese Bedeutung von פרא findet sich noch im Arabischen, wie schon Manger und Rosenmüller bemerkt haben. Das Fut. *dividet* passt gut; denn gerade desshalb ist vor dem Propheten aller Trost verborgen, weil Ephraim noch immer in seinem verderblichen Schisma verharrt. Von den spätern Erklärern wird פרא bald mit פרה, bald mit פֶּרֶא, selbst mit פאר combinirt; in wie weit der Prophet auf den einen und andern Stamm noch hinweisen mochte, wage ich nicht zu behaupten, noch in Abrede zu stellen. Der Orientale hatte für solche vieldeutige Sprüche eine besondere Vorliebe. *vena* מקור, d. i. Quelle, vergl. *venae aquae dulcis, fecundae (Ovid).* In *diripiet* verlässt Osee das Bild und geht auf den eigentlichen Ausdruck über. *et ipse sc. hostis*, der unter dem Glutwinde dargestellt war. *vas desiderabile* bezeichnet alle Kostbarkeiten und Kleinodien; sie sind zunächst ein Gegenstand der Plünderung, von der der Prophet spricht. Das Bild vom „versiegen der Quelle“ dürfte ein Licht über פרא verbreiten. Ephraim wird mit einem Baume verglichen (vergl. X, 1. *vitis frondosa*), von dem man recht wohl פרה (Früchte ansetzen) wie פאר (sich vornehm, herrlich machen) sagen kann, nur glaube ich dürfen wir den Nebenbegriff des Gewaltthätigen, Hinterlistigen, Ruhmredigen, wodurch פרא zugleich ein Ausdruck des Vorwurfes wird, nicht aus dem Auge lassen: „Trost ist verborgen vor meinen Augen: denn er, der zwischen Brüdern prangend Frucht treibt — bringen wird der Herr“ u. s. w.

Cap. XIV, 1. gehört noch zum vorigen Capitel und schliesst zugleich die Strophe der Ankündigung der Strafgerichte Gottes. *pereat*, „es soll umkommen,“ so ist es bei Gott beschlossen; es soll das vorhergehende *adducet* motiviren: *adducet Dominus, ut pereat.* Einfacher ist *peribit*, entsprechend dem hebräischen תאשם „büssen wird“, vergl. X, 2. Zu *parvuli . . . elidantur* vergl. X, 14; zu *foetae ejus discindantur* Am. I, 13; zu beidem 2 Kön. VIII, 12: „Ihre Vesten wirst du in Brand stecken, und ihre Jünglinge durch das Schwert erschlagen, und ihre Kindlein zerschmettern und ihre Schwangern aufschlitzen.“

v. 2. Den Schluss des prophetischen Buches bildet eine rührende Aufforderung zur Busse und zum Bekenntnisse seiner Sünde, dem Gott eben so gnädig und erbarmungsvoll antwortet, als das Bekenntniss selbst aufrichtig, ohne Rückhalt war. *quoniam corruisti* gibt einen recht nachdrücklichen, handgreiflichen Beweggrund zur Busse an; „zu Falle gekommen bist du durch deine Bosheit,“ du hast von deinem Abfalle nur bittere Früchte geärndtet; lasse dich wenigstens durch Schaden klug machen. Der Satz ist indess ganz allgemein zu verstehen: die Frucht der Sünde ist immer und allzeit bitter.

v. 3. *Tollite verba* erklärt sich vollständig aus *reddemus vitulos labiorum*. Wenn Israel zu Gott zurückkehrt, so muss es allerdings etwas mit- und darbringen (*tollite vobiscum*), aber was da Gott verlangt, sind keine Hekatomben, sondern nur — Worte, Worte der Reue, der Abbitte, des Bekenntnisses, Worte wie sie der Prophet gleich selbst darlegt. *accipe bonum*, gegenüber dem *aufer iniquitatem*, „nimm an das Gute,“ *sc.* was wir dir darzubringen wagen. Wenn sich Israel bekehrt, zu Gott zurückkehrt, sich ihm auf ein Neues und ganz ergibt, sich in seine Hände legt, so bringt es etwas Gutes dar, das Viel oder Wenig kommt nicht in Frage; dass es Gott annehme, das ist nun die Bitte, und ihr geht voran die: das Böse hinwegzunehmen. „Nimm hinweg das Böse, das an mir haftet, und nimm an das Gute, das an mir ist,“ nimm an meine Bekehrung. Das ist sicher der einfache Sinn unserer vielgedeuteten, kurzen Worte, wie ihn schon Hieronymus treffend wenigstens angedeutet hat: *nisi tuleris (deus) mala nostra; bonum quod tibi offeramus habere non possumus.* Das letzte Versglied enthält die Betheurung dessen, wozu sich Israel ewig verpflichtet halten werde. Der ganze Vers lautet gleichsam: „Herr, wenn du hinwegnimmst . . . so wollen (werden) wir dir darbringen Kälber unserer Lippen“. Die Erklärung von „Kälber der Lippen“ ist vollkommen Ps. L, 19 gegeben: „ein Opfer vor dem Herrn ist ein zerknirschter Geist;“ wenn es ein Opfer des Geistes gibt und dieses die Zerknirschung ist, so gibt es auch ein Opfer der Lippen und dieses wird das reumüthige Bekenntniss sein. Genauer lautet das Hebräische: „und wir werden darbringen als Kälber unsere Lippen,“ was aber am Sinne nichts ändert.

v. 4. fährt fort in dem, was Israel sagen soll. *salvabit*, strenges Futurum: wir wissen, dass Assur uns nicht retten wird, und wir werden, um gerettet zu werden, um dem Verderben zu entgehen, keine Pferde besteigen. Israel ist noch im Elende, kostet noch die bittern Früchte seiner Sünde; der Prophet fordert es auf, zu bekennen, zu betheuren, dass es Hilfe und Rettung allein bei Gott suche. Menschliche Macht und Götzen werden nicht helfen: wenn uns Hilfe wird, kommt sie nur von Gott. *super equum*, „auf das Pferd,“ das Genus bezeichnend; schon Hieronymus dachte dabei an Aegypten (Is. XXXI, 1: „Wehe denen, die hinabziehen nach Aegypten um Hilfe, die auf Rosse vertrauen“), doch wird das Ross überhaupt gerne als Gegenstand des menschlichen Vertrauens gebraucht, vergl. Ps. XX, 8. XXXIII, 17. Sprüche XXI, 31. Das edle Araber-Ross verdient es auch. *dii nostri sc. sunt* als Prädikat zu *opera manuum*. Den einfachen Schlusssatz: „denn bei dir findet Erbarmen der Waise“ (wie der Syr. und Chald. etwas freier haben) hat Hieronymus nach den LXX mit einiger Modifikation gegeben. Sein Irrthum bestand darin, dass er יְרַחֵם *(misertus est)* statt יְרֻחַם *(misericordiam invenit)* las, vergl. I, 6 לא רחמה *absque misericordia*, אֲרַחֵם *quia non addam ultra misereri.* Nun konnte er in das Versglied nur mehr durch eine höchst gekünstelte Deutung einen Sinn bringen, indem er *ejus, qui in te est* auf Israel bezog, und das hebräische אשר בך gleichsam als *nom. absol.* fasst: *qui in te est (populus Israel): misereberis (ejus) pupilli.* Wir dürften gleich die rectificirte Uebersetzung adoptiren: *quia apud te misericordiam consequetur pupillus.* Der „Waise“ steht für den „Armen, Hilflosen“ überhaupt. „Assur wird nicht retten . . . sondern Erbarmen (und Hilfe) wird der Arme finden bei dir.“

v. 5. Diesem demüthigen und vertrauensvollen Bekenntnisse antwortet nun Gott. Wenn Israel so (Vers 3 und 4) sprechen wird, dann wird Gott antworten. Von dieser Ueberzeugung ist der Prophet durchdrungen und zu ihr möchte er auch sein Volk erheben. Indess ist er zugleich gewiss, dass es so kommen, Alles so geschehen wird, wie er es hier in Form eines Wunsches beschreibt. Israel wird sich bekehren, und der Herr wird das wiederbegnadigte Volk mit allen seinen Segnungen überschütten. *contritio* im

Hebräischen מְשׁוּבָה, das aber Hieronymus, gerade wie XI, 7 = תְשׁוּבָה nahm, und hier mit *contritio* (d. i. *poenitentia*, Reue, Zerknirschung, eben so der Syr.), oben mit *reditus* gab, indem das *nom.* beide Bedeutungen hat; denn Reue und Busse ist auch eine Rückkehr. Unrichtig wäre es, anzunehmen, dass Hieronymus die Wurzel שבב zerschneiden, zerstücken, substituirt und etwa מְשׁוּבָב gelesen habe, weil er diesen Stamm (vergl. VIII, 6 שְׁבָבִים) gar nicht kennt. Wir dürfen uns durch seine Rücksicht auf die LXX, welche *κατοικίας* haben und somit מוֹשְׁבוֹתָם lesen, nicht irre führen lassen; er sagt in seinem Commentare: *sanabo contritiones vel habitacula eorum*, wohl nicht um *contritio* zu erklären, sondern um die LXX eben auch anzuführen nach einer billigen Rücksicht auf seine Zeit und seine Leser, die Alle eine grosse Achtung vor den LXX hatten. Merkwürdiger Weise kommt die ganze Phrase (aus unserm Propheten entlehnt) nochmal bei Jer. III, 22 vor, und da übersetzt er: *convertimini filii revertentes et sanabo aversiones vestras* (מְשׁוּבֹתֵיכֶם), ganz wie unser Versglied jetzt allgemein gegeben wird, und dass ihm die Bedeutung *aversio* (Abfall) von מְשׁוּבָה sehr wohl bekannt war, das sehen wir aus vielen Stellen, vergl. Jer. VIII, 5. Spr. I, 32 (*aversio*). Jer. III, 6, 8, 11 (*aversatrix*). Es ist uns somit die Wahl zwischen *aversio* und *contritio* freigegeben; das erstere ist sicherer und einfacher. „Die Zerknirschung heilt" Gott dadurch, dass er den gebeugten, niedergedrückten Muth aufrichtet; den „Abfall heilt Gott" dadurch, dass er die Folgen des Abfalles (*causa pro effectu*), die Strafe aufhebt, nachlässt. *spontanee*, „aus freiem Antrieb." „Liebe" ist mehr, als „vergeben und heilen"; aber auch diese schenkt er ihnen (wie wir gut sagen: Einem Liebe schenken); sie dürfen sich diese Liebe nicht erst erkaufen, sie dürfen Gott nicht durch grosse Opfergaben zur Liebe zwingen; sein Inneres drängt ihn selbst zur Liebe. Sowie der Zorn gewichen ist, tritt an seine Stelle nicht etwa Gleichgiltigkeit, sondern erwacht die alte Liebe, ja vielmehr überwindet die Liebe den Zorn.

v. 6. beschreibt unter dem schönen Bilde vom Thaue die Wirkungen der Liebe Gottes: was der Thau den Blumen, das ist die Liebe Gottes seinem Volke und noch mehr; denn sie hat zugleich eine umgestaltende, Alles verklärende Macht. Sie erhält nicht bloss Israel am Leben und gibt ihm Kraft, Wurzeln zu

schlagen und Früchte zu treiben, sondern gestaltet es auch um. *ut Libani sc. radix Libani*, der Libanon für die ihn bedeckenden, prachtvollen Zederwaldungen. *erumpere* von der Wurzel ausgesagt, bezeichnet ihr „Ausschlagen", Wachsen im weitern Sinne, wie wir von „Wurzel schlagen (genau das hebräische נכה)" sprechen. Je tiefer ein Baum Wurzel schlägt, desto fester steht er; daher die Vergleichung mit den Zedern des Libanon: „Blühen wird Israel wie die Lilie, und Wurzel schlagen (ewigen sichern Bestand haben) wie die Zeder."

v. 7. Die Zierde des Oelbaumes besteht darin, dass seine Blätter das ganze Jahr hindurch grün bleiben; darum wird er gerne als Bild des fröhlichen, ununterbrochenen Gedeihens gebraucht. Ps. LII, 10. Jer. XI, 16. Der Wohlgeruch des Libanon besteht in seinen würzigen, duftenden Gebirgskräutern. In der Uebertragung auf Israel dürfen wir die bildlichen Ausdrücke nicht urgiren, als ob sich der Wohlgeruch etwa auf die „Salben" bezöge, von denen Israels Frauen duften werden.

v. 8. *Convertentur . . . vivent et germinabunt* — die Umschreibung des Adverb. „wieder"; „sie kehren wieder und leben = wiederum leben (und gedeihen) sie." *sedentes in umbra* das Subjekt zu *convertentur;* Volk und Land von Israel war mit einem Baume verglichen worden, jeder Einzelne wohnt, sitzt unter dem Schatten dieses Baumes. „Von Weizen leben" — zur Bezeichnung jedes Ueberflusses, vergl. Zach. IX, 17; sonst steht auch „Fett des Weizens". Ps. LXXX, 11. CXLVII, 14. Man könnte *convertentur* auch von der Rückkehr verstehen, aber dazu passt das Subjekt *sedentes in umbra* nicht, und überdiess hat Osee hier nirgends auf das Exil hingewiesen. Statt *vivent tritico* heisst es im Hebräischen *vivificabunt triticum*, „sie werden Getreide erzeugen (bauen)." Mit Recht schien das den Alten (Chald., LXX und Syr.) matt, und sie lasen, oder übersetzten doch so, als ob sie יְחִיוּ בְּדָגָן gelesen hätten. *memoriale*, Gedächtniss, Name; wo man ihrer gedenkt, geschieht es so rühmend wie vom Weine des Libanon. Der Weinstock am Libanon war von jeher besonders wegen der Grösse seiner Trauben berühmt, deren nicht wenige

eine Elle lang und 10—12 Pfund schwer sind (vergl. Winer, Reallex. *s. v.* Wein).

v. 9. Aus dem, was Gott an Ephraim thut, mag es sehen, dass zwischen ihm und den Götzen keine Gemeinschaft bestehe. Der Prophet blickt dabei auf die unmittelbare Gegenwart, wo allerdings noch ein Kampf Gottes gegen die Götzen besteht, denen Israel anhängt. „Was sollen mir noch die Götzen," *sc.* in deiner Mitte? *Dimitte idola, simulacra contemne,* sagt Hieronymus treffend, *ego enim exaltabo te.* Man hat an unserer Stelle (genauer nach dem Hebräischen: *quid mihi ultra cum idolis?*) viel gekünstelt, wohl nur desshalb, weil man nicht beachtete, dass Gott hier nicht das zukünftige, bekehrte Ephraim, sondern das gegenwärtige noch unbekehrte (vergl. Vers 2) anrede. *dirigam eum,* nicht die dritte Person (*eum*) statt der zweiten (*dirigam te*), sondern *dirigam eum, qui invocat me.* Man erhört nur, wenn man zuvor angerufen wird, so dass wir zu „ich erhöre" hinzudenken müssen: „den, der mich anruft;" nun passt *eum* bei *dirigam* gut: „und ich richte ihn auf (אשור von Hieronymus causativ genommen: אשיר, auf-, gerade richten, vergl. ישר); *ego ut abietem* hat Hieronymus mit *dirigam* verbunden: *ego exaudiam et dirigam, et faciam eum quasi abietem virentem;* die Masorethen haben es davon getrennt, was den Vorzug verdient; denn durch diese Trennung bekommen wir mehr Gleichartigkeit in die Abtheilung der Versglieder und schwindet insbesondere alles Störende, das sonst doch immer in *eum* bliebe; nur müssen wir nicht gerade *faciam* suppliren, noch (nach den Masorethen) Gott sich selbst mit einer Tanne oder Cypresse vergleichen lassen, was gegen den Sprachgebrauch, und hier um so weniger passend wäre, als unmittelbar zuvor das Volk mit den Cedern des Libanon, mit etwas noch Herrlicherem verglichen wurde. Wir möchten im letzten Versglied am richtigsten eine, bei so bewegten Propheten, wie Osee, nicht seltene Unterbrechung der Construction finden: „Ich, gleich einer grünenden Tanne — aus mir ist gefunden worden (hat sich erwiesen) deine Frucht," d. i. ich — ich habe dich Frucht bringen lassen gleich einer grünenden Tanne. In dem nachdrücklichen *inventus est* liegt auch zugleich die Hinweisung darauf, dass alle Welt den glücklichen Zustand Israels, seine

Blüthe, Gott zuschreibt. Dadurch gewinnen wir einen schönen Fortschritt des ganzen Verses. Vom Allgemeinen geht der Prophet auf das Spezielle über: ich erhöre den, der mich anruft, und ich habe dich, o Ephraim, Früchte bringen machen, ich allein: was also sollen noch Götzen neben mir?

v. 10. Dieser letzte Vers, der einen so schönen, nachdrücklichen Schluss des ganzen Buches und aller Reden des Propheten bildet, schliesst sich zunächst genau an Vers 9 an, und zeigt, wie Osee nicht mehr die ideale Zukunft, sondern das böse Geschlecht der Gegenwart warnend und dringlich mahnend anredete: Was sollen mir Götzen? alle Hilfe kommt nur von mir. Aber ach! — fährt der Prophet klagend fort, wer ist weise, und erkennt diess? wo ist der Weise, der diess erkennete? Das letzte Versglied wiederholt nun denselben Gedanken, dass alle Hilfe allein von Gott komme, aber unter einem andern Bilde und zugleich mit der sich von selbst ergebenden Ergänzung des Verderbens und Unterganges der Bösen, die nicht bei Gott Hilfe suchen. Der Sinn dieses letzten Versgliedes ist: die Fügungen Gottes gereichen dem Gerechten zum Heile, dem Sünder zum Verderben, Gottes Wege (seine Anordnungen und Fügungen) sind gerecht; von ihm allein geht Hilfe und Heil aus. *viae Domini*, „Wege des Herrn" sind hier nicht „Vorschriften, Gesetze des Herrn", sondern „die Handlungsweise des Herrn", der Weg, den Gott einhält, nicht den er vorschreibt; eine Bedeutung, in der *via* hundertmal vorkommt; vergl. die schöne Stelle bei Ezech. XVIII, 20—32: „Die Seele, die sündigt, die soll sterben und der Frevler, so er zurückkehrt von allen seinen Sünden ... soll er leben und nicht sterben und ihr sprechet: unbillig ist der Weg des Herrn (*non est aequa via Domini* לא יתכן דרך אדני)," d. h. das Verfahren des Herrn. Diesem gegenüber steht ganz entsprechend unser: gerecht, billig (*rectae, aequae*) ist das Verfahren des Herrn, sind seine Schickungen. Die Gerechtigkeit der Wege Gottes besteht darin, dass die Gerechten auf ihnen gehen, die Bösen auf ihnen straucheln und fallen; gehen gegenüber von straucheln heisst ohne Anstoss gehen, ebene, gute Wege haben. Der Prophet wiederholt nachdrücklich *in eis*, das sich beidemal auf *viae Domini* bezieht:

die Wege (Schickungen) Gottes werden den Gerechten zu ebenen, leicht zu wandelnden Pfaden, den Bösen zu unebenen, rauhen Steigen, auf denen sie straucheln und fallen. Vergl. Sprüche XI, 5: „Die Gerechtigkeit des Arglosen ebnet seinen Weg, aber in seinen Frevel fällt der Frevler". So hat im Wesentlichen auch Hitzig und, wie ich glaube, richtig erklärt.

J o e l.

Einleitung.

§. 1.

Joel schildert nach einer kurzen, energischen Einleitung Verwüstungen, welche von furchtbaren Heuschreckenschwärmen ausgehen (I, 1—4). Er fordert ganz Israel zu Gebet und Busse auf; denn diese verheerenden Züge sind die Vorbothen und Anzeichen noch schrecklicherer Dinge, des göttlichen Gerichtstages selbst (I, 5—20). An der Spitze jener Heerschaaren steht der Herr, seine Stimme schallt hin über ihr Heerlager — wird er sich seines Volkes erbarmen (II, 10, 11)?

Und in der That, Gott höret auf das Flehen Israels, sein Eifer für sein Volk ist erwacht, und sein Gericht wendet sich von Israel weg, den Heuschrecken zu, die plötzlich vernichtet werden. Neu belebt ersteht Land und Volk nach den Gerichtsschauern zu seiner messianischen Glorie (II, 12—29).

In gleicher Weise wendet sich aber der Eifer Gottes in seinem Gerichte zugleich gegen die Nationen. Wie er den Widerstand der Natur gebrochen hat, so bricht er auch in demselben Gerichte den Widerstand der heidnischen Welt. Sie soll Israel fernerhin nicht mehr an der Entfaltung und an den Segnungen der glückseligen messianischen Zukunft hindern (III 1—18).

Alle feindlichen Elemente im Naturleben sind getödtet, darum träufeln die Berge von Süssigkeit. Alle feindlichen Elemente im Völkerleben sind vernichtet; darum hat Juda Bestand auf ewig (III, 18—21).

Der Entwicklung und Vollendung des göttlichen Rathschlusses in der Führung seines Volkes stehen zwei feindliche Kräfte entgegen: die Natur mit ihren Katastrophen und die Nationen mit ihren Anfeindungen Israels. Beide werden unterworfen werden. Das ist der Hauptgedanke unsers Buches. Zu dieser siegreichen Zuversicht wollte Joel vor allem Israel erheben.

Durch diesen fruchtbaren, grossartig prophetischen Satz gewinnen wir ein höchst erwünschtes Licht über Einheit und Zusammenhang des ganzen Vortrages. Jene zwei Hauptfaktoren unsers Buches, Heuschrecken und Völker, erscheinen nicht mehr als zwei disparate Dinge, sondern als engzusammengehörige Grössen: Natur- und Völkerleben in ihrer Opposition, im Kampfe gegen das Volk Israel, dem der nahe, furchtbare Gerichtstag Gottes für alle Zeiten ein Ende macht.

Halten wir den obigen Gedanken fest, so ergibt sich mit aller Bestimmtheit, dass wir die Beschreibung von der Heuschrecke und ihren Verwüstungen im buchstäblichen Sinne festzuhalten, und keinen allegorischen, keinen bildlichen Hintergrund dabei zu suchen haben. Die Heuschrecken sind dem Propheten Repräsentanten der ganzen Natur, die, so weit sie dem Volke Israel ihre feindliche Kehrseite zuwendet, überwunden, vernichtet wird. Die Vernichtung der Heuschreckenschwärme, welche Joel vorhersieht und vorherverkündet, fällt ihm nach innerer Nothwendigkeit mit dem allgemeinen Siege über alle feindlichen Naturmächte in der messianischen Periode und somit auch mit dem allgemeinen Völkergerichte zusammen; beide bilden verschiedene Einzelscenen Einer und derselben Gottesthat. Wie es von da an keine Feinde mehr für Israel gibt, eben so gibt es auch keine Landplagen, keine Dürre, keinen Misswachs, kein Erdbeben mehr. Doch sind diese Erscheinungen und Offenbarungen der göttlichen Macht nur Einleitungen und Uebergänge zur messianischen Zukunft selbst; aus ihnen entwickelt sich erst die messianische Herrlichkeit in ihrer ganzen Blüthe und ewigen Dauer. Wir begegnen dieser Anschauung so constant bei allen Propheten, dass uns hier viel eher ihr Fehlen als ihr Dasein befremden müsste. Die Propheten denken sich allezeit die messianische Periode nahe; jede Kata-

strophe halten sie für die letzte. Assyrien stürzt und dem Propheten folgt gleich die messianische Zeit; Babylon fällt und dieselbe Erwartung drängt sich in den Vordergrund und so fort bis in die Tage der Erfüllung selbst. Hätte man nur diese Parallele festgehalten, alle Bedenklichkeiten gegen eine Verbindung des Gerichtstages (des Völkergerichtes) mit der Vernichtung von Heuschrecken würden von selbst geschwunden sein.

Joel beschreibt das Herankommen der Heuschrecken, die Angst des Volkes, die Wirkungen ihrer Verheerung mit bewunderungswürdiger Treue und überraschender Kühnheit des Ausdrucks (II, 4—10); er bleibt im Bittgebethe der Priester (I, 15—20), sowie in der gnädig erhörenden Antwort Gottes (II, 19—27) mit einer solchen ängstlichen Sorgfalt bei der Hilfe aus elementaren Drangsalen stehen, dass uns diese vollkommene Ignorirung von Zerstörungen, welche ein feindliches Heer sonst noch anrichtet, bei einer Begabung, wie sie unser Prophet hat, befremden und als etwas wir dürfen sagen geschraubt Künstliches erscheinen müsste, selbst wenn Joel ausdrücklich die Heuschrecken als Bild der Feinde Israels bezeichnet hätte, was er aber mit keiner Sylbe thut. Wenn die Vertheidiger der allegorischen Erklärung Ausdrücke wie I, 6 (*populus*), II, 17 (*ut dominentur eis nationes*), II, 20 (*qui ab Aquilone est*), III, 1 (*cum convertero captivitatem*), welche alle in der Auslegung ihre Erörterung an Ort und Stelle erhalten werden, als Beweismittel anführen, so zweifeln wir, ob es ihnen damit Ernst sei. Wir wollen nicht davon reden, dass es wenigstens einen peinlichen Eindruck machen würde, wenn Joel die Heuschrecken so ausführlich, wie er wirklich thut (II, 4—8, vergl. besonders *quasi aspectus equorum! per fenestras intrabunt quasi fur!*), mit einem Kriegsheere vergliche, während er ein Kriegsheer darunter verstünde — wer könnte hier noch von einer dichterischen Schönheit träumen? Wir können das als Sache des Geschmackes, worüber nie eine Vereinigung möglich sein wird, bei Seite lassen, aber die Eine Frage erlaube man uns: Wenn Joel unter den Heuschrecken Feinde Israels, und zwar, worüber Alle einig sind, die Assyrier verstanden hat, wie kommt es dann, dass er im dritten Capitel von Tyrus und den Philistern, von Edom und Aegypten redet und ihren Untergang ankündet, und gerade vom Hauptfeinde, dem Assyrier, ganz und gar schweigt? Man sage

nicht, dass der Assyrier schon gestraft sei; denn alle Feinde Israels werden nach der Anschauung unsers Propheten in Einem und demselben Gerichte gezüchtigt. Joel nennt jene Völker, welche nach der damaligen geschichtlich gegebenen Lage Juda faktisch feindlich gegenüberstanden, wie hätte er den Assyrier umgangen, wenn er in seinen Augen die Stellung eingenommen hätte, die er ihm in den Heuschreckenschwärmen anweist? Die einzige Schwierigkeit, auf welche man allein mit Recht ein Gewicht legen könnte, wie Joel dazu komme, Heuschreckenschwärmen eine solche Bedeutung beizulegen und sie mit dem Gerichtstage Gottes selbst in Verbindung zu bringen, ist durch die oben gegebene Darstellung des Planes und Endzweckes, oder des Grundgedankens unserer Prophetie vollständig beseitigt.

Wenn wir an diesem Grundgedanken der prophetischen Rede festhalten, so ergibt sich ferner, dass Joel nicht von einer vergangenen, noch von einer gegenwärtigen, sondern einer zukünftigen Verwüstung durch Heuschreckenschwärme spreche. Er sah sie voraus, und kündigte sie voraus an. Das Erscheinen von Heuschrecken ist in Palästina nichts Seltenes, und ihre Verheerungen sind nach allen Zeugen der alten wie neuen Welt gräuelvoll. Ihre Vorhersage war, ganz abgesehen von der tiefgreifenden Idee, welche unsere Weissagung durchdringt, ein eines Propheten durchaus würdiger Gegenstand, nicht weniger als die Vorhersagung der Dürre durch den Mund des Elias, oder der fruchtbaren und unfruchtbaren Jahre in Aegypten durch Joseph. Die Geschichtsbücher erzählen davon wohl nichts: aber das darf uns bei ihrem fragmentarischen Charakter und bei der Häufigkeit solcher elementaren Heimsuchungen nicht befremden, zumal die von ihnen angerichteten Verheerungen auch bei unserm Orakel nur das Sekundäre sind. Es ist dem Propheten nicht zunächst und wesentlich um eine Voraussage von Heuschreckenverheerungen zu thun, sondern um die wunderbare Errettung von ihnen auf die Busse des Volkes und um die damit verbundene Errettung Israels aus aller Noth und Gefahr für alle Zeit durch das messianische Gericht.

Dass die von unserm Propheten geschilderte Heuschreckenplage nicht der Vergangenheit angehöre, bezeugt die Aufforderung zum Gebet, zu Busse und Fasten; nur um Abwendung gegenwär-

tiger oder drohender Uebel bittet man. Dass sie aber auch nicht der Gegenwart angehöre, zeigt ihre Verbindung mit dem Gerichtstage Gottes, der nahe ist. Wie ferne oder nahe ihr Eintreffen war, mag dahingestellt bleiben; vielleicht dass Vorzeichen davon schon sichtbar waren, und Joel an sie anknüpft, obwohl dafür gerade nichts besonders spricht. Joel versetzt uns wie ein ächter Dichter mitten auf den Schauplatz der Dinge, welche er erzählt *(rapit in medias res)*; für ihn ist die ganze zukünftige Geschichte Gegenwart: daher seine vielen Perfekta. Im strengen Sinne redet er nicht von etwas Zukünftigem, oder Vergangenem, sondern von einem gegenwärtigen, vor seinen Augen sich entfaltenden Schauspiele. Das zeigt sich besonders II, 18, wo selbst die Erhörung, die Antwort Gottes, welche nach I, 5, 13—18, II, 14 (!) unmöglich der Vergangenheit angehören kann, doch im *imperf. historicum* (ויקנא *et zelatus est dominus*) steht. Er beschreibt, nicht, was in irgend einer unbestimmten Zukunft einmal geschehen werde, sondern was geschieht, was vor seinen Augen zur Wirklichkeit geworden ist. Als Prophet, der von seinem Gegenstande hingerissen ist, der in seinem Erschauten lebt und webt, konnte er gar nicht anders. Sonst hätte er das Geschaute als etwas ausser ihm Liegendes, Fremdes behandeln müssen, wodurch es seine poetische Schönheit, wie Ueberzeugungskraft verloren hätte. Es wäre pure, erzählende Prosa geworden.

§. 2.

Nach der Stellung, welche Joel im Canon einnimmt, gehört er unter die ältern Propheten. Mehr dürfen wir daraus nicht beweisen wollen, weil von den drei Gruppen, in welchen die kleinen Propheten vom Sammler zusammengestellt wurden (Osee bis Jonas, Michäas bis Sophonias, Aggäus bis Malachias), gerade in der ersten die streng chronologische Reihenfolge nicht eingehalten wurde, indem Amos erweislich vor Osee, Jonas ohne Zweifel vor Amos, wenigstens vor Osee und Abdias gelebt und geweissagt hat. Immerhin ist es aber ein allgemeiner und sicherer Haltpunkt.

Näher rücken wir der Zeit durch eine Vergleichung unsers Buches mit dem des Amos, da Beide dieselben historischen Vorgänge in Israel (Am. I, 6—14. Joel III, 4—8, 19) berücksichtigen, und auch sonst öfter in Stellen miteinander übereinstimmen,

die von einer gegenseitigen Kenntnissnahme zeugen (Amos, I, 2 mit Joel III, 16. Am. XI, 13 mit Joel III, 18). Nur ist es verkehrt, gleich von vorneherein ohne weitern Beweis den Joel als Original hinzustellen, aus dem Amos geschöpft hätte. Amos beginnt seine Weissagung mit den Worten: *Dominus de Sion rugiet* bei Joel kommt derselbe Ausdruck in Mitte seiner Rede vor (III, 16): wer wird da im Ernste sagen wollen, diese Stelle sei bei Amos ausser dem Zusammenhange, am unpassenden Orte, überhaupt nicht ursprünglich? Alle Umstände genau erwogen müssen wir gerade im Gegentheile Joel für den jüngern Zeitgenossen des Amos erklären, und seine prophetische Wirksamkeit etwa in Mitte der Regierung des Ozias (Ussia von 809—758) verweisen. Denn:

1. Joel führt über sein Volk keine Klage; sein Zustand muss innerlich wie äusserlich befriedigend gewesen sein, — was nach langer, wenigstens 50jähriger Unterbrechung erst unter dem kräftigen und gutgesinnten Ozias wieder eintrat.

2. Die Feinde des Volkes, welche unser Prophet nennt, sind die, gegen welche Ozias allein und glücklich kämpfte. Er machte einen siegreichen Feldzug gegen Edom, eroberte die Hafenstadt Elath und unterwarf sich die weiter südwärts wohnenden arabischen Stämme bis an die Gränze von Aegypten. Mit demselben Erfolge stritt er auch gegen die Philister, schleifte Gad, Azotus und Jabne und bauete Festen mitten in ihrem Gebiethe. Vergl. 2 Chron. XXVI, 1—8. Diese glücklichen Expeditionen des Ozias setzten sich dem Propheten fort bis zum endlichen Abschlusse der Dinge. Das Volk Israel hatte damals keine andern Feinde, darum konnte der Prophet auch keine andern nennen. Tyrus steht bei Philistäa und Aegypten neben Edom, weil diese Staaten bei dem gewaltigen Vordringen des Ozias nach Süden und Westen nicht unberührt bleiben konnten.

3. Die lange, kraftvolle und glückliche Regierung des Ozias erfüllte den Propheten sowie das ganze Volk mit glänzenden Erwartungen der nahen messianischen Periode. Alles schien zu den freudigsten Hoffnungen der Wiederkehr des davidischen Zeitalters (besonders in der Besitznahme des wichtigen Elath) zu berechtigen.

4. Die Wirksamkeit des Amos fällt in die allerersten Jahre des Ozias, seine Weissagung bildet ein enggeschlossenes Ganze;

wo er von den Feinden Israels redet und deren Vergehen aufführt, geschieht es nicht, wie bei Joel, nur vorübergehend, sondern nach einer durch die ganze Anlage der Prophetie gegebenen innern Nothwendigkeit; die Form seiner Darstellung ist durchaus ursprünglich, rein und edel; er sagt geradezu, dass er mit keinem Propheten in Verbindung stehe (*non sum propheta et non sum filius prophetae*, VII, 17); sein ausserordentliches Auftreten musste grosses Aufsehen erregen; seine Prophetie selbst ist von der höchsten Wichtigkeit: lauter Umstände, welche es wenigstens erklärlich machen, dass Joel auf ihn Rücksicht nehmen konnte und nahm, ohne seine dichterische Selbstständigkeit zu gefährden.

Wenn wir unsern Propheten aus dieser Zeitstellung herausreissen, dann bleibt uns nur die von Credner zuerst aufgestellte und von den Gelehrten mit grossem Beifalle aufgenommene Hypothese, welche Joel zum ältesten Propheten, von dem wir etwas Schriftliches besitzen, macht, und seine Wirksamkeit bis in die ersten Regierungsjahre des Joas, wo er noch unter der Vormundschaft des Hohenpriesters Jojada stand (873), hinaufschiebt. Aber damals war Elias kaum einige Jahre todt, Elisäus noch viele Jahre in seiner vollen Wirksamkeit; in dieses grossartige Zeitalter passt noch ein Jonas, aber kein Joel. Eine neue Periode des Prophetenthums, der auch Joel angehört, brach, erst 70 Jahre später, mit Amos an. Jene gewaltigen Kräfte wichen der Entwicklung eines mildern Lichtes. Zwischen Beiden besteht eine grosse, innere Verschiedenheit, die wir nicht übersehen dürfen.

Von den Lebensumständen Joel's *) wissen wir nichts, nur der Name seines Vaters Phatuel (Phetuel) wird angegeben. Was die Rabbinen und Kirchenväter von ihm erzählen, ist blosse Legende, die sich indess auch auf Vermuthungen in Betreff der Zeit seines Auftretens oder seines Geburtsortes beschränken. So viel scheint gewiss, dass er dem südlichen Reiche angehörte und in Jerusalem weissagte. Ob er ein Priester war wegen seiner an die Priester

*) Joel, יואל, d. i. der Wollende, der Willenskräftige, wie schon Hieronymus den Namen erklärt; die andere Ableitung aus יהוה und אל „der Herr ist Gott" ist sicher zu verwerfen; es würde wenigstens יהואל die vollere Form stehen, um sie von dem *part.* יאל zu unterscheiden.

gerichteten Aufforderung oder nicht, bleibt dahingestellt. Um so klarer tritt uns sein Geist in der grossartigen Auffassung der Bestimmung und Zukunft Israels entgegen. Seine Sprache übertrifft, wenn nicht an Kraft im Vergleich mit Habakuk und Isaias, doch an Leichtigkeit, Beweglichkeit des Rhythmus und Zartheit des Ausdruckes vielleicht alle Propheten; er hat besonders, was nicht immer gehörig beachtet wurde, eine Vorliebe für Wortspiele und Paronomasien *). Die messianische Periode beschreibt er in ihrer allgemeinsten, ganz idealen Form als paradiesische Erneuerung der Natur und die Zeit eines ungehemmten, vollkommenen Verkehres des göttlichen Geistes mit dem Menschengeiste. Letzteres offenbarte sich glänzend in der Sendung des heil. Geistes am Pfingstfeste, darum hat sich Petrus in seiner Rede an das Volk mit Recht auf unsern Propheten berufen [Apostelg. II, 17] **). Nach ihrer Form zerfällt unsere Schrift in drei Theile, von denen der erste und zweite eine vollkommen gleichmässige Eintheilung der Strophen haben. Nemlich im ersten Theile die Einleitung zu 4 Versen, dann zwei Strophen je zu 8 Versen; im zweiten Theile erste und dritte Strophe von je 11 Versen und zweite (Uebergangs-) Strophe von 6 Versen. Im dritten Theile fehlt diese äussere Conformität der einzelnen Strophen, die Bewegtheit der Sprache und die Fülle der rasch wechselnden Bilder verdrängte eine solche bloss formelle Ordnung und Gleichmässigkeit des Vortrages.

*) Unter den neuern Spezialschriften über Joel siehe: K. A. Credner, der Prophet Joel, Halle 1831 — hinreichend bekannt in der gelehrten Welt; er hat mit seinen oft gewagten Behauptungen einen nur zu grossen Einfluss auf die Erklärer ausgeübt. Ernst Meier, der Prophet Joel. Tübingen 1841, beschäftigt sich vorzugsweise mit etymologischen Nachweisen, im Uebrigen stimmt er meist mit Credner überein.

**) Die Apostel sahen in den machtvollen Wirkungen des heil. Geistes an ihnen, sowie in den erschütternden Zeichen, unter denen er auf sie herabkam, die Vorbothen der Wiederkunft Christi, des Tages des Herrn, um mit unserm Propheten zu reden; desshalb nahm Petrus auch noch die Verse 30 und 31 in seine Rede auf. Das Eine wie das Andere — der ungehemmte, schrankenlose Verkehr des göttlichen Geistes mit dem Menschen, so wie der Anbruch des letzten Entscheidungs- und Gerichtstages erfüllte sich vor seinen Augen.

Uebersetzung.

Heimsuchung, Begnadigung und Gericht.

Erster Theil. Die Heimsuchung.

Einleitung und Thema.

Cap. I, 1. Wort des Herrn, welches erging an Joel, den Sohn Phatuels.

2. Höret diess, Greise, vernehmet alle Bewohner des Landes!
Geschah solches in euren Tagen oder in den Tagen eurer Väter?
3. Darüber sprechet zu euren Söhnen,
und eure Söhne zu ihren Kindern
und sie zu dem Geschlechte darnach!
4. Den Rest der Larve frisst die Heuschrecke,
und den Rest der Heuschrecke die Raupe
und den Rest der Raupe der Mehlthau.

Erste Strophe. Erwachet und wehklaget, denn öde liegt das Land!

5. Wachet auf, ihr Trunkenen, und weinet,
heulet, ihr Weintrinker alle, um den süssen Most,
dass er verging vor eurem Munde!
6. Denn ein Volk ist gekommen in mein Land, gewaltig und zahllos,
seine Zähne wie Löwenzähne,
sein Gebiss wie junger Leuen:
7. es machte meinen Weinstock wüste,
und schälte meinen Feigenbaum:

es entblätterte ihn ganz und gar,
und beugte ihn zu Boden —
weiss wurden seine Zweige.
8. Wehklage wie die Jungfrau, umgürtet mit dem Trauerkleid,
um den Mann ihrer Jugend!
9. Dahinschwand Speiseopfer und Trankopfer
aus dem Hause des Herrn:
die Priester weinen, des Herrn Diener.
10. Verödet sind die (Wiesen-) Gründe:
das Ackerland trauert;
denn verdorben ist der Weizen,
erblasst der Wein, verwelkt das Oel.
11. Abgeblasst sind die Ackerbauer,
die Winzer heulen um Weizen und Gerste,
denn vernichtet ist die Aerndte des Feldes.
12. Der Weinstock ging zu Schanden, der Feigenbaum ist verwelkt:
die Granate und die Palme und der Apfelbaum
und alle Bäume des Feldes sind verdorrt,
dass schamroth flieht die Freude vor den Menschenkindern.

Zweite Strophe. Bethet, thut Busse, denn nahe ist der Tag des Herrn!

13. Gürtet euch und klaget, ihr Priester,
jammert laut, Diener des Altares!
Kommet, verweilet in Trauerkleidern, Diener meines Gottes, die Nächte:
denn aus dem Hause eures Gottes sind Speis- und Trankopfer geschwunden.
14. Heiligt ein Fasten, rufet aus eine Gemeinde,
versammelt die Aeltesten, alle Bewohner des Landes in das Haus eures Gottes,
und rufet auf zum Herrn!
15. Wehe, wehe, wehe über den Tag!
ja nahe ist der Tag des Herrn,
und wie Verheerung vom Herrn bricht's herein.

16. Schwand nicht vor euren Augen die Speise,
aus dem Hause unsers Gottes Freude und Jubel?
17. Die Zugthiere verfaulen in ihrem Miste,
Scheunen sind abgetragen, in Trümmern liegen Kornkammern:
denn zu Schanden ging der Weizen.
18. Was stöhnet das Vieh, brüllen die Heerden der Rinder?
Weil es für sie keine Weide gibt:
selbst die Schafheerden sind umgekommen.
19. Zu dir, Herr, rufe ich:
denn Feuer frisst die Trift,
und Flamme versengt alle Bäume des Feldes.
20. Selbst die Thiere des Feldes,
wie Gartenbeete, dürstend nach Regen, blicken auf zu dir:
denn vertrocknet sind die Wasserquellen,
und Glut hat die Trift verzehrt.

Zweiter Theil. Die Heimsuchung und die Begnadigung.

Erste Strophe. Der Tag des Herrn in seinen Vorbothen und seinem wirklichen Anbruche.

Cap. II, 1. Stosst in die Trompete auf Sion,
lärmet auf meinem heiligen Berge!
Aufgeschreckt sollen werden alle Bewohner des Landes:
denn gekommen ist der Tag des Herrn,
denn er ist nahe —
2. ein Tag der Finsterniss und des Dunkels,
ein Tag der Wolken und Gewitter.
Wie die Morgenröthe, hingebreitet über die Berge,
(bricht herein) ein Volk, gross und stark:
seines Gleichen war nicht von Anbeginn
und wird nach ihm keines sein
bis in die Zukunft von Geschlecht zu Geschlecht.
3. Vor ihm her ist fressend Feuer
und hinter ihm versengende Flamme:
wie ein Garten der Lust ist vor ihm das Land
und hinter ihm eine öde Wüste,
und Keiner ist, der ihm entränne.

4. Gleich dem Aussehen der Rosse ist ihr Aussehen,
gleich Reitern so rennen sie.
5. Gleich dem Gerassel von Viergespannen springen sie über die Berggipfel,
gleich dem Knistern der Flamme, des Stoppeln-fressenden Feuers,
gleich einem starken Volke, gerüstet zum Kampfe.
6. Bei seinem Anblick ängstigen sich die Völker:
Aller Antlitz ist (vor Trauer) entstellt.
7. Wie die Helden laufen sie,
wie Krieger ersteigen sie die Mauer:
jeder auf seinem Wege, sie weichen nicht von ihrem Pfade.
8. Keiner drängt den Andern, alle ziehen sie ihrer Strasse,
und dringen durch die Lücken und (Reih und Glied) wird nicht abgebrochen.
9. Sie dringen in die Stadt, rennen umher auf der Mauer,
erklimmen die Häuser, steigen ein wie Diebe durch die Fenster.
10. Vor seinem Angesichte zittert die Erde, beben die Himmel:
Sonne und Mond werden verfinstert,
und die Sterne ziehen ein ihren Glanz:
11. und seine Stimme erhebt der Herr vor seinen Schaaren,
denn gross ist sein Heerlager überaus,
denn gewaltig ist's und erfüllend sein Geheiss.
Denn gross ist der Tag des Herrn und furchtbar über die Massen:
wer mag ihn ertragen?

Zweite Strophe. Letztes Wort zur Busse.

12. Nun also — spricht der Herr — wendet euch mir zu von eurem ganzen Herzen
mit Fasten und Weinen und Wehklagen:
13. und zerreisset eure Herzen und nicht (bloss) eure Kleider,
und bekehret euch zum Herrn, eurem Gotte:
denn er ist gnädig und barmherzig, langmüthig und voller Güte,
und erbarmt sich ob des Uebels.

14. Vielleicht, dass er sich herwendet und vergibt
und zurücklässt hinter sich Segen —
Speiss- und Trankopfer für den Herrn, euren Gott.
15. Stosst in die Posaune auf Sion! heiligt ein Fasten!
Rufet aus eine Zusammenkunft!
16. Versammelt das Volk, heiligt die Gemeinde,
vereinigt die Greise, bringet zusammen Kinder und Säuglinge!
der Bräutigam verlasse seine Kammer und die Braut ihr Gemach.
17. Zwischen Halle und Altar sollen weinen die Priester,
die Diener des Herrn, und rufen:
„Schone, Herr, schone deines Volkes,
und gib nicht hin dein Erbe zur Schmach,
dass herrschen darüber die Heiden.
Warum sagen sie unter den Völkern:
„„Wo ist ihr Gott?““

Dritte Strophe. Die Erhörung; zeitlicher und geistlicher Segen, womit Gott sein Volk überschüttet.

18. Da eiferte der Herr für sein Land,
und er schonte seines Volkes.
19. Da antwortete der Herr,
und er sprach zu seinem Volke:
„Sieh', ich werde euch senden Getreide und Wein und Oel,
dass ihr satt werdet davon:
und nimmer werd' ich euch hingeben den Heiden zur Schmach.
20. Und den Mitternächtlichen treibe ich weg von euch,
und jage ihn in das weglose, wüste Land,
seinen Vortrab in das Meer gegen Morgen
und seine Nachhuth in das westliche Meer:
und aufsteigen wird Gestank von ihm, aufsteigen seine Fäulniss:
denn er hat grossgethan.
21. Fürchte nicht, o Land, juble und frohlocke:
denn der Herr hat Grosses gethan!
22. Fürchtet nicht, ihr Thiere des Feldes:
denn es grünen die Triften,

der Baum trägt seine Frucht,
Feige und Rebe biethen dar ihre Kraft.
23. Und ihr, Söhne Sion's, frohlocket
und freuet euch im Herrn, eurem Gotte:
denn er gibt euch einen Wegweiser zur Gerechtigkeit —
giesst herab auf euch Früh- und Spätregen wie im Anbeginn.
24. Und voll werden die Scheunen vom Getreide,
und die Kelter überströmen von Wein und Oel.
25. Und ich ersetze euch die Jahre,
die wegfrass die Larve und die Heuschrecke, die Raupe und der Mehlthau —
meine grosse Heerschaar, die ich unter euch gesandt.
26. Und ihr werdet essen, essen und satt werden,
und lobpreisen den Namen des Herrn eures Gottes,
der Wunder an euch gethan.
Und mein Volk wird nicht zu Schanden werden
in Ewigkeit.
27. Und ihr werdet erkennen, dass in Mitte Israels ich bin,
und dass ich, der Herr, euer Gott bin, kein anderer sonst.
Und mein Volk wird nicht zu Schanden werden
in Ewigkeit.
28. Und darnach wird geschehen:
Ausgiessen werde ich meinen Geist über alles Fleisch:
und weissagen werden eure Söhne und eure Töchter,
eure Greise werden Träume träumen,
und eure Jünglinge Gesichte sehen:
29. und auch auf meine Knechte und Mägde
werde ich ausgiessen in jenen Tagen meinen Geist.

Dritter Theil. Das Gericht, die messianische Zukunft.

Erste Strophe. Vorzeichen des Gerichtes; Bedingung der Bewahrung, der Errettung aus ihm.

30. Und ich werde Zeichen geben am Himmel und auf der Erde:
Blut und Feuer und Rauchsäulen.
31. Die Sonne wird verwandelt werden in Finsterniss
und der Mond in Blut,
ehe kommt der Tag des Herrn, der grosse und schreckliche.

32. Und es wird geschehen: Jeder, der anruft den Namen des Herrn,
wird gerettet werden:
denn auf dem Berge Sion und in Jerusalem
wird eine Zuflucht sein nach dem Worte des Herrn,
und unter den Geretteten werden sein
die der Herr berufen hat.

Zweite Strophe. Die Ursache und Wirkung des Gerichtes. Gott wird den Heiden wiedervergelten was sie an seinem Volke verübten.

Cap. III, 1. Denn siehe, in jenen Tagen und zu jener Zeit,
da ich wenden werde die Gefangenschaft von Juda und Jerusalem:
2. werde ich sammeln alle Völker,
und sie hinabführen in das Thal Josaphat:
und ich werde rechten mit ihnen
wegen meines Volkes und meines Erbes Israel,
das sie zerstreut haben unter den Nationen,
und getheilt mein Land.
3. Und sie warfen das Loos über mein Volk,
und gaben den Knaben preis im Hurenhaus,
und verkauften das Mädchen für Wein zum Trinkgelag.
4. Doch — was ist zwischen mir und euch,
Tyrus und Sidon und Gesammt-Philistäa?
Wollt ihr eine Unbild an mir rächen,
und etwa eine Unbild mir zufügen?
Schnell, eilends werde ich euch zurückbringen
die Wiedervergeltung auf euer Haupt.
5. Denn mein Silber und mein Gold truget ihr hinweg,
mein Kostbarstes und Schönstes brachtet ihr in eure Tempel:
6. und verkauftet die Söhne Juda's und Jerusalems an die Griechen,
um sie weit zu entfernen aus ihrer Heimath.
7. Sieh', ich werde sie erwecken von dem Orte,
wohin ihr sie verkauftet,
und zurückbringen eure Vergeltung auf euer Haupt;

8. und ich werde eure Söhne und Töchter verkaufen durch die Söhne Juda's,
die sie verhandeln an die Sabäer, ein fernes Volk —
denn der Herr hat's gesprochen.

Dritte Strophe. Aufforderung an Israel, sich zum blutigen Vergeltungskampfe zu rüsten.

9. Rufet diess aus unter den Völkern!
Heiligt den Krieg! erwecket die Starken!
Kommen sollen, heranziehen alle Männer des Krieges!
10. Eure Pflugschaaren schmiedet um in Schwerter
und eure Hacken in Speere:
der Schwache spreche: Ein Held bin ich.
11. Brechet hervor, kommet, ihr Völker alle ringsum, und schaart euch!
Dort wird der Herr niederstrecken deine Starken.
12. Aufstehen sollen und heraufsteigen die Heiden zum Thale Josaphat:
denn dort werde ich zu Gericht sitzen über alle Völker ringsum.
13. Leget an die Sichel, denn gereift ist die Aerndte:
kommt, steiget herab, denn voll ist die Kelter, die Kufen überlaufen:
denn viel geworden ist ihre Bosheit.

Vierte Strophe. Zusammenfassung alles bisher Gesagten in das Eine Bild von der letzten Scheidung durch den Herrn selbst; die messianische Zeit.

14. Völker um Völker im Thale der Entscheidung!
denn nahe ist der Tag des Herrn im Thale der Scheidung.
15. Sonne und Mond sind verfinstert,
und die Sterne haben ihren Glanz eingezogen.
16. Von Sion brüllt der Herr und erhebt von Jerusalem seine Stimme,
und es zittern Himmel und Erde:
aber Zuversicht seines Volkes ist Er
und Stärke der Kinder Israel.

17. Und ihr werdet erkennen, dass ich, der Herr, euer Gott bin,
wohnend auf Sion, meinem heiligen Berge:
und Jerusalem wird heilig sein,
das Fremde nicht fürderhin betreten.
18. Und es wird geschehen an jenem Tage:
die Berge werden Süssigkeit träufeln,
und Milch die Hügel strömen,
und in allen Bächen wird Wasser fliessen:
und eine Quelle wird ausgehen vom Hause des Herrn,
und das Thal der Dornen tränken.
19. Aegypten wird zur Oede werden
und Idumäa zu verlassener Steppe:
darum dass sie böse thaten an den Söhnen Juda's,
und vergossen unschuldiges Blut in ihrem Lande.
20. Und Judäa wird bewohnt werden auf ewig
und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht.
21. Und ich werde rein machen ihr Blut,
das ich nicht gereinigt hatte:
und wohnen wird der Herr in Sion.

*

Blicken wir am Schlusse nochmal auf den prophetischen Vortrag zurück, so erkennen wir leicht den zweiten Theil (II, 1—29) als den eigentlichen Grundstamm und Träger des Ganzen. Gegenstand, Ziel und Endzweck der Vision sind darin klar und vollständig dargelegt, so dass sich der erste und dritte Theil nur als ergänzende Erweiterungen anfügen. Der erste Theil verhält sich dazu wie eine Einleitung, der dritte wie eine Episode; jener bleibt bei der Strafe und der dringenden Nothwendigkeit zur Busse stehen, dieser bei der Begnadigung, die er in Form eines Völkergerichtes schaut. Das dürfte einiges Licht über das Verhältniss der geschriebenen Prophetie zum mündlichen Vortrage derselben verbreiten. Wir können darüber freilich nur Vermuthungen aussprechen, aber sie sind doch erlaubt, und immer bleibt die Frage nach dem Wechselverkehr zwischen der *literarischen* Thätigkeit und dem *Leben* eines Propheten von hoher Wichtigkeit. Unser Urtheil möchte nun in Beziehung auf *Joel* dahin ausfallen, dass er seine Prophezeiung *öfter* und unter *verschiedenen*

äussern Einflüssen und Umständen vortrug, welche ihn zu mancherlei Erweiterungen, ohne das Ganze zu alteriren, veranlassten. Nie trug er sein Orakel halb vor, um bei anderer Gelegenheit die Fortsetzung davon zu liefern, nie blieb er bei Einem Gedanken ausschliesslich stehen; aber er konnte je nach der Umgebung und dem Eindrucke, den er hervorbringen wollte, bald bei den Verwüstungen, bald bei der Aufforderung zum Gebete, bald bei der Schilderung der Erhörung und der letzten Dinge mit Vorliebe und Nachdruck verweilen, so dass er die Eine Prophetie vier- und fünf- und öftermal aussprach. Ihre Wiederholung geschah mit solchen Modifikationen, dass sie nicht ermüdete, und sie war nothwendig, damit sie das Volk nicht so schnell und leichtsinnig wieder vergass. In diesem festen Beharren auf Einem Gedanken zeigt sich das unbesiegliche Vertrauen des Propheten im schönsten Lichte. Bei der schriftlichen Abfassung wurden diese scheinbar zufälligen Erweiterungen in Ein Ganzes verbunden, aber doch so, dass dieser ihr Ursprung immer noch zu erkennen ist.

Erklärung.

Cap. I.

v. 2. „Höret und vernehmet" erinnert an Deut. XXXII, 1. „Greise," weil der Prophet etwas vortragen wird, was auch die ältesten Leute noch nicht gehört haben. „Bewohner des Landes," d. i. Judäa. *si* das hebräische ה *interrog.* = *num*, und selbst mit dem Indicativ, *visam, si domi est, Ter.*; Hieronymus gebraucht es geradezu in der direkten Frage, vergl. Amos III, 6. „In den Tagen eurer Väter," d. i. eurer Vorfahren (*majores*). *Arte rhetorica,* sagt Hieronymus treffend, *ex rerum magnitudine attentum auditorem facit: nulla haec, inquit, aetas meminit, quae dicturus sum.*

v. 3. „Darüber redet", nachdrücklicher als das einfache „davon redet". Die nächste Folgerung; denn hat man noch nie etwas solches vernommen und erlebt, dann soll sich die Erinnerung daran auf Kind und Kindeskinder vererben. Sie sollen es damit halten, wie mit der Erzählung des Auszuges aus Aegypten. Vergl. Exod. XIII, 8. Wir müssen sein „Höret" und „Erzählet" auf sein ganzes Orakel ausdehnen: dieses soll ein Gegenstand der Betrachtung für alle kommenden Geschlechter werden. Etwas solches ist bisher noch nie gehört noch erzählt worden. Nach diesen einleitenden Worten folgt nun das Orakel selbst.

v. 4. Ueber *comedit* als Perfekt vergl. die Einleitung. Die schwierigen hebräischen Worte גזם, ארבה, ילק und חסיל

werden von neuern Erklärern auf die verschiedenen Metamorphosen und Häutungen im Leben der Heuschrecke bezogen: was die Raupe (Larve גָּזָם) verschone, fresse die ungeflügelte Heuschrecke (ארבה), und was sie verschone die halbgeflügelte (ילק), und was diese übriglasse die vollkommen entwickelte (חסיל). Aber diess lässt sich weder sprachlich noch aus dem Zusammenhange rechtfertigen. Dem Propheten schwebt ein plötzlich hereinbrechender Heuschreckenschwarm (II, 1—17) vor Augen, keine stufenweise sich entfaltende, im Lande selbst ausgebrütete Heuschreckenplage. Wir müssen daher zur alten rabbinischen Annahme zurückkehren, dass damit verschiedene Arten von Heuschrecken bezeichnet werden, wie schon die chald. Paraphrase hat. Der Prophet hätte ihre Namen noch um das Doppelte vermehren können, denn der biblische Sprachschatz hat für die Heuschrecke neun bis zehn Benennungen. Die Wahl der gerade hier vorkommenden Namen hat einen rein poetischen Grund, indem Joel lauter solche Bezeichnungen heraushob, welche die nagende Gefrässigkeit des Thieres schon in ihren Tonelementen malerisch darlegten: גָּזָם, ילק (lecken), חסיל und selbst ארבה (von א־רב, vergl. Fürst, welcher חרף combinirt); dadurch erhalten wir einen schönen Parallelismus, indem nun der Nager (גָּזָם) dem Rupfer (ארבה), der Lecker (ילק) dem Fresser (חסיל) gegenübersteht. Der heil. Hieronymus hat diese (Heuschrecken-) Namen für Bezeichnungen von vier verschiedenen Landplagen gehalten und nach seiner Auffassung auf die vier Weltmonarchieen — Assyrien mit Babylon, Persien, Griechenland (Syrien) und Rom, die sich in der Bedrückung der Israeliten gleichsam ablösten, bezogen. Er hielt sich hier genau an die LXX. *bruchus* wird von Hieronymus selbst vom *attelabus* in folgender Weise unterschieden: *attelabus parva locusta est inter locustam et bruchum et modicis pennis reptans potius quam volans semperque subsiliens.* Dass er unter *bruchus* die Larve der Heuschrecke, welche indess schon ganz die Gestalt der Heuschrecke selbst hat, versteht, erhellt aus den unmittelbar vorhergehenden Worten: *quasi a brucho humus, ita a gladio devoraberis*, zu Nah. III, 17. Da nun *eruca* (κάμπη) dasselbe bedeutet, so haben wir bei *bruchus* an eine spätere neue Brut zu denken, so dass dem heil. Hieronymus vielleicht ein Nachwuchs von Heuschrecken vor Augen schwebte. In der Ueber-

setzung von חסיל ist sich Hieronymus nicht gleich geblieben, er wechselt zwischen *bruchus* und *rubigo* selbst in ganz parallelen Stellen, wie im Doppelberichte vom Gebete Salomons, wo er das einemal *locusta vel rubigo* (3 Kön. VIII, 37), das anderemal *locusta et bruchus* (2 Chron. VI, 28) hat. An eine gegenseitige Ausgleichung des Grundtextes und der Auffassung des Hieronymus kann hier wohl nicht mehr gedacht werden.

v. 5. Der Prophet wendet sich zuerst an die Weintrinker, weil er in den Heuschreckenschwärmen eine gerechte Züchtigung des üppigen Volkes sieht; es soll aufwachen aus seinem geistigen Schlummer. Dann aber auch, weil der Weinstock die edelste Frucht des Landes war, die also zuerst und am meisten beweint wurde. *in dulcedine* wird von Hieronymus selbst nach den LXX durch *in ebrietate* erklärt, *dulcia enim sunt vitia* fügt er hinzu; er hielt den ganzen Ausdruck: „die ihr Wein trinket in Süssigkeit“ parallel mit dem vorhergehenden „Trunkene“. *dulcedo* ist aber hier der „süsse Wein, Most (עסיס)“ und mit *ululate* zu verbinden; „heulet um den Most;“ vergl. Is. XLIX, 26, wo Hieronymus dasselbe Wort mit *mustum* gibt. *in* (על) bezeichnet den Gegenstand bei dem, hier um den geweint wird.

v. 6. „Denn ein Volk“ kann bildlich auch von Thieren gebraucht werden, besonders von den gesellschaftlichen, wie auch wir denselben Ausdruck von den Bienen haben. *dentes ejus* ist gerade die Hauptwaffe der Heuschrecke, der nichts entrinnt, nichts Widerstand leisten kann.

v. 7. Genau dieselbe Beschreibung von den Zerstörungen der Heuschreckenschwärme finden wir bei Allen, welche sie zu beobachten Gelegenheit hatten. Selbst die Rinden der Bäume werden von ihnen abgenagt. *Locustae . . . quae in tantum cuncta populantur, ut derodant arborum cortices, exutasque projiciant et omni virore consumto albos ramos et aridos derelinquant.* Hieronymus. „Meinen Weinstock“ wie das obige „mein Land“. Wir würden zunächst „euer Land, eure Weinstöcke“ erwarten, weil der Prophet Andere anredet, aber er geht gleich auf sich selbst zurück, weil von diesem Unglücke Alle gleich betroffen werden. *ficum meam decorticavit*, eigentlich *in decorticationem*, entsprechend dem vorhergehenden *in desolationem;* im Hebräischen steht קצפה, das nur noch Osee X, 7 vorkommt, wo es Hieronymus mit

spuma gibt; hier hielt er sich an das richtige *συγκλασμός* der LXX, wenn *decorticavit* nicht vielmehr von seinem hebräischen Lehrer herstammt; denn auch Kimchi führt die Uebersetzung *decorticatio* an, welche aus einer Combination des קצף mit קלף *(cortex)* entstanden zu sein scheint (vergl. *Mercerus*, *Comment.* zur Stelle). *nudans spoliavit* ist „abblättern (חשף)", *projecit* „wirft" = beugt ihn zu Boden; der Feigenbaum hat weiche Stämme, die sich unter der Last der Heuschrecken bis auf den Boden niederbeugen. *albi facti sunt*, „einen weissen Anblick darbiethen," weil sie (die Zweige) ganz abgenagt und abgeschält sind.

v. 8. Aufforderung des ganzen Volkes zur Trauer. Da *vir pubertatis* (בעל נעורים) oft, aber immer in der Bedeutung „Gemal" vorkommt, so haben wir bei *virgo* an eine „Neuvermählte" zu denken, wie man auch „Braut" in diesem weitern Sinne brauchen kann.

v. 9. *sacrificium*, מנחה die unblutigen Opfer. *periit* = aufgehört haben.

v. 10. *Regio*, שדה das „freie Feld", die Ebene (Wiesengründe); *humus* „das Ackerland" im engern Sinne. אבל heisst hier „trauern", nicht „welk sein", etwa parallel zu שדד, weil letzteres zu אדמה nicht passt, und im Folgenden selbst der Grund dieses Trauerns angegeben wird. Im Grundtext ist ein sehr feiner, wohlberechneter Wohlklang: שדד שדה אבלה אדמה. *confusum*, הוביש erblassen, zu Schanden werden; *elanguit* „dahinwelken," im schönen Gegensatz zum „frischen, abgeklärten Oele". Wein und Oel sind personificirt; sie erblassen, sie welken dahin.

v. 11. *confusi sunt* bildet mit dem obigen *confusum est* im Hebräischen durch die Verbindung der beiden Wurzeln יבש „trocken, dürr sein", und בוש „sich vor Scham entfärben, erblassen," ein unnachahmliches Wortspiel: „erblasst ist der Wein und abgeblasst sind die Winzer." *frumentum* Weizen, *hordeum* Gerste, für die ganze „Halmfrucht", Hafer wurde nicht gebaut.

v. 12. *Vinea confusa*, der Prophet unterbricht, wie so oft geschieht, die Construktion; nach dem Vorhergehenden sollten wir erwarten *(ululaverunt vinitores) super vinea, quae confusa est.* — *vinea* = *vitis*, Weinstock, Rebe גפן. Den Culturpflanzen — Palme, Granate, Apfelbäume — stehen die wildwachsenden „Bäume des Feldes" gegenüber, die Eiche, die Esche u. s. w. *quia confusum*

est gehört hinauf zu *ululaverunt* und fasst alles bisher Gesagte in Ein Wort zusammen: die Freude erröthete, ward beschämt, von den Menschen weg. Hieronymus scheint *quia* = *ut* als Folgesatz vom vorhergehenden gefasst zu haben, indem er sagt: *quae facta sunt omnia ut auferretur sive confunderetur gaudium a filiis hominum.*

v. 13. „Umgürtet euch," d. i. mit Trauerkleidern, ziehet Trauer- = Bussgewande an. Bei tiefer Trauer wurde das gewöhnliche Kleid abgelegt und ein rauhes Tuch von (schwarzen?) Ziegenhaaren um den Leib geschlagen und an der Hüfte durch einen Gürtel zusammengehalten; daher sagt Job XVI, 15: „ich nähte (תפרתי) den Busssack auf meine Haut." *plangite sc. pectus*, eben so kurz wie *accingite vos*; auf die Brust schlagen ist ein zweites Zeichen öffentlicher Trauer, und gerade dazu fordert der Prophet die Priester auf. *ingredimini sc. templum*, „in euren Busskleidern kommet, in euren Busskleidern übernachtet." Sie sollen flehend den Tempel betreten, wie man in Zeiten allgemeiner Noth that, und Tag und Nacht ihre Busskleider nicht ablegen. *ingredi* (בוא) ist nicht „einhergehen" schlechthin, denn dafür würde im Hebräischen הלך stehen, vergl. 1 Kön. XXI, 27: ישכב בשק ויהלך אט.

v. 14. *Sanctificate jejunium* „heiliget ein Fasten," in so ferne durch ihre Anordnung das Fasten einen heiligen Charakter bekommt. „Rufet aus eine Zusammenkunft, Festfeier" (עצרה geradezu auch das Fest). *congregate senes* bezeichnet den Zweck dieser Zusammenberufung, dass sie sich im Tempel versammeln. Schon von alten Zeiten her wurde das Volk ausser den gewöhnlichen Festtagen bei Unglücksfällen und allgemeiner Noth zu Buss- und Bethübungen vor dem Zelte oder im Tempel versammelt, womit zugleich Fasten und Opfer verbunden waren; vergl. Richt. XX, 26. 1 Sam. VII, 5, 6.

v. 15. entwickelt den Grund, warum der Prophet so nachdrücklich zur Busse aufforderte, denn dieser Tag, diese Zeit der Heimsuchung ist der Vorbothe, der Vorabend des allgemeinen Gerichtstages. *A, a, a!* nach den LXX, die auch οἴμοι dreimal wiederholten. *dies domini*, das allgemeine Strafgericht Gottes, mit dem diese Ordnung der Dinge endet. *et veniet*, nicht *dies*, sondern ganz allgemein „es kommt"; die Trübsal, die Heimsuchung, über welche der Prophet *a, a, a!* rief, kommt, wie „Verheerung

vom Herrn“ כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי *sicut vastitas a vastatore.* Is. XIII, 6 hat unsern ganzen Vers: „Nahe ist der Tag des Herrn, wie Verheerung vom Herrn bricht's herein,“ aufgenommen. Das zweite Versglied mit seinem schönen Wortspiele dient zur Erklärung und Motivirung, warum der Prophet sagen konnte: „nahe ist der Tag des Herrn,“ denn wie Zerstörung vom Zerstörer bricht's herein, es hat alle Kennzeichen des Gerichtstages Gottes, vergl. II, 1.

v. 16. Nun zeigt Joel, dass er keine zu starke Zumuthung an das Volk und die Priester gemacht, nicht zu viel gesagt habe. Statt „eure Augen“ steht im Hebräischen „unsere Augen“, so dass Alles von diesem Vers an als Priestergebeth genommen werden könnte. Doch scheint uns die Rede, nach der Auffassung des heil. Hieronymus kraftvoller und nachdrücklicher zu sein.

v. 17. עבשו פרדות תחת מגרפותיהם lauter ἁπ. λεγ.; die Nachweisung der Uebersetzung des Hieronymus liegt nahe, עבש nahm er mit allen Rabbinen = עפש *putrescere*, פרדות leitete er ab von פרד, פרדה Maulthier, das er allgemeiner mit *jumentum*, Zugvieh, gab; מגרף von גרף wegspülen, dann im Chald. *everrere*, aber wahrscheinlich als Pual מגרף, was wegzukehren, fortzuschaffen ist. Die Zugthiere verfaulen, kommen um auf ihrer Streu, in ihrem Miste, weil es ihnen an Arbeit draussen fehlt; sie haben keine Aerndte einzubringen. Aus derselben Ursache fallen auch Scheunen und Vorrathskammern zusammen. Jetzt gibt man das erste Versglied allgemein durch: „die Körner verdorren unter ihren Schollen.“

v. 18. *Animal* ganz allgemein das „Vieh“; die Unterscheidung: Rinder (*armentum*) und Kleinvieh (*pecus*) folgt gleich nach. *sed et* enthält eine Steigerung, indem die Ziegen und Schafe ihr Futter auf Höhen und Bergen suchen, wohin die Rinder nicht mehr können. Ueber נבכו *mugierunt* vergl. Mich. VII, 4.

v. 19. „Feuer und Flamme,“ die alles versengende Sommergluth. Zur Heuschreckenplage kommt noch eine allgemeine Dürre. In der Regel sind solche Jahrgänge trocken; die Hitze befördert die Heuschreckenbrut und ihre Züge. Dadurch, dass alles Laub abgefressen ist und nirgends sich ein schützender Schatten findet (die Wälder sind entlaubt), wird die Sommerhitze noch unerträglicher und schädlicher; die spärlichen Quellen der kahlgewordenen Berge trocknen um so schneller aus. Dass der Prophet nicht die

Verheerung der Heuschrecken mit Feuer und Flammen vergleiche, erhellt schon aus Vers 20. Das so oft vorkommende *speciosa deserti* erklärt Hieronymus ein für allemal: *speciosa deserti, quae hebraice dicuntur Naoth* (נאות) *intelligamus aut plana camporum, aut pratorum florentia aut virentia herbis loca, quae pascua praebuere jumentis.*

v. 20. Das hebräische תַּעֲרֹג hielt Hieronymus wahrscheinlich für eine Nebenform vom gewöhnlichen עֲרוּגָה, Beet, Blumenbeet; *sitiens imbrem* ist nur eine erklärende Erweiterung von עֲרוּגָה, *area*, wozu er durch Ezech. XVII, 7: „und er (der Weinstock) streckte seine Ranken von den Beeten (מֵעֲרֻגוֹת), wohin er gepflanzt war, nach ihm, dass er ihn tränke," veranlasst wurde. *suspexerunt* ergänzte er aus אֵלֶיךָ בַּהֲמוֹת „die Thiere zu dir" *sc.* schauen auf, was leicht fehlen konnte. Das Verbum עָרַג kommt nur noch Ps. XLII (XLI), 2 vor, wo Hieronymus übersetzt: *sicut areola praeparata ad irrigationes aquarum.* (Er hielt איל in der Bedeutung „gegründet (אול) sein" fest, wodurch seine befremdende Uebersetzung des einfachen Grundtextes entstand). So viel erhellt aus Ps. XLII, 2, dass Hieronymus kein Verbum עָרַג (schreien) kannte. „Die Thiere des Feldes blicken auf zu dir" bildet eine schöne Parallele zum Gebete des Propheten „zu dir rufe ich". Mit seinem Flehen vereinigt sich der bittende Blick der Thiere zum Himmel um Regen, um Gnade.

Cap. II, 1. *Canite . . . ululate . . .* den Zweck davon gibt *conturbentur* an. *ululare* = *vociferari*, zunächst „Kriegsgeschrei erheben", *ululatus* von jedem Kriegslärm vergl. Amos II, 14. Der Ruf ergeht an die Wächter Israels. Etwas ganz Unerhörtes bereitet sich für Jerusalem vor; die Wächter sehen es von Ferne, und bringen die ganze Stadt in Aufregung. Hier sind die Propheten diese Wächter. Unser Vers ist somit parallel zu I, 2. — „Denn gekommen ist . . . denn nahe ist der Tag des Herrn" — er ist gekommen in seinen Vorbothen, und ist nahe seinem vollen Eintreten. Die Erscheinung der Heuschrecken wird mit dem Hereinbrechen des Gerichtstages Gottes zu Einer, innerlich zusammenhängenden Thatsache, zu Einer Aeusserung der göttlichen Macht verbunden. Joel hält sie für Ein Werk Gottes.

v. 2. Dieser Tag, der gekommen, der im Anbruche begriffen

ist, ist ein Tag des Dunkels und der Finsterniss. In der nun folgenden Beschreibung geht die Schilderung der Heuschreckenverwüstung auf die der Erscheinung Gottes zum Gerichte über. Das konnte der Prophet nur in einer idealen Erfassung des Geschauten zu einer Zeit, wo das Eine wie das Andere noch zukünftig, somit eine Einheit, nicht schon historisch geschieden, in seiner Individualisirung hervorgetreten war. Was der Prophet sieht, ist, wenn man den Ausdruck gebrauchen darf, die Gattung, aus der sich das Individuum erst ablöst. *turbo* im Hebräischen ערפל, synonym zu *nubes* (ענן), mit dem es nach der Grundstelle Deut. IV, 11 fast immer verbunden wird. Hieronymus hat es auch an allen Stellen (Deut. IV, 11. 2 Sam. XXII, 10. Job. XXXVIII, 9. Ps. XVII, 10. XCVI, 2), mit Ausnahme der unsrigen und Soph. II, 15 mit *caligo* gegeben; er scheint *turbo* somit im weitern Sinne genommen zu haben, dem etwa unser „Unwetter" entsprechen würde. Von allen Propheten wird der „Tag des Herrn" als ein Tag der Finsterniss und des Dunkels angekündigt; und darauf bezieht sich auch unsere Stelle, nicht auf die Finsterniss, welche die Heuschreckenmenge verbreiten werde, dazu würde schon das gleich folgende Bild ganz und gar nicht passen. *quasi mane — et diluculum*, wie Hieronymus erklärt (שחר); er hat es gegen die Masorethen zu *populus* gezogen, und mit Recht. Der Prophet geht vom Allgemeinen (Tag der Finsterniss u. s. w.) auf das Spezielle über, und zwar in einem schönen Bilde: „Wie die Morgenröthe die Berge einfasst, also kommt über alle Berge her ein schimmernd, strahlend Volk." Der Vergleichungspunkt ist doppelt, theils das plötzliche Erscheinen der Morgenröthe, theils ihr Schimmern über die Berge hin. Vergl. Osee XI, 1. Am. V, 10. Die Ankunft der Heuschreckenschwärme gibt sich wirklich durch einen gelben Wiederschein am Himmel schon in weiter Ferne zu erkennen. „Sobald dieser Schein sich zeigte, zweifelte Niemand, dass ein ungeheurer Heuschreckenschwarm im Anzuge sein müsse." Oedmann, vermischte Sammlungen, VI. H. c. 8. *populus sc. expansus est*, das vorhergehende *expansum* herabbezogen. *annos generationis*, wörtlich aus dem Grundtext übergetragen, *cujus similis nec in praeterito, nec in futuro ulla gens alia poterit inveniri.* Hieronymus.

v. 3. Durch die Verbindung von *ante faciem ejus* mit *post*

eam ergibt sich, dass der Prophet die Verheerung, welche von diesem Volke ausgeht, beschreiben will, nicht eine Dürre, die mit dessen Erscheinung zugleich verbunden wäre. Die ganze, so ergreifend poetische Beschreibung würde matt, wenn der Prophet plötzlich auf einen andern Gegenstand überspringen und ihn dann eben so schnell wieder verlassen würde. Die von den Heuschreckenschwärmen heimgesuchten Gegenden biethen ganz den Anblick einer vom Feuer versengten und ausgebrannten Landschaft dar. Plin. XI, 29: *multa contactu adurentes.* Mariti bei Oedmann, *l. c.*: „der Boden erscheine wie vom Feuer abgesengt und verbrannt.“ „Garten der Lust“ im Hebräischen „Garten von Eden“, d. i. das Paradies. Ein Paradies ist das Land, das vor ihm liegt, eine Wüste, das hinter ihm liegt. *et nullus* im Hebräischen „und kein Entrinnen ist vor ihm“. Hieronymus hat das Entrinnen auf die Einwohner bezogen. Der Grundtext scheint ganz allgemein jedes Entrinnen zu bezeichnen.

v. 4. Auf die Schilderung der Menge und der Verheerungen des Volkes, das wider Jerusalem heranzieht, folgt nun dessen genauere Beschreibung selbst — es sind Heuschreckenschwärme. „Ihr Aussehen“ — anspielend auf die Aehnlichkeit, welche der Kopf der Heuschrecke mit jenem des Pferdes hat. Die erste Vergleichung führte von selbst auch auf die zweite über, „wie Reiter u. s. w.“ Doch ist der Vergleichungspunkt nicht in dieser äussern zufälligen Aehnlichkeit zu suchen, sondern in der Bedeutung, welche Reiter und Ross in der Schlacht haben, in der Unwiderstehlichkeit ihres Angriffes, in ihrem plötzlichen Hereinbrechen, in dem Schrecken, den sie vor sich her verbreiten.

v. 5. Beide Vergleichungen „Getöse von Kriegswagen und Knistern der Flamme“ bezeichnen treffend und malerisch das Geräusch der Heuschreckenschwärme. Vergl. zu *ignis devorantis stipulam* Is. V, 24, sei es, dass die Spreu gemeint sei, welche auf der Tenne nach dem Dreschen zurückblieb und verbrannt wurde, oder die Stoppeln, welche man anzündete, so dass die Asche als Dünger diente. Man hat zwar für Letzteres nur die bekannte Stelle im Virgil *Georg.* I, 84. 85: *Saepe etiam sterilis incendere profuit agros Atque levem stipulam crepitantibus urere flammis*, aber die bekannte That des Simson (Richt. XV, 4. 5) scheint eine ähnliche Sitte unter den Hebräern vorauszusetzen. *velut populus* — mit

demselben Vergleichungspunkte, wie bei den ersten zwei Bildern; nur unter grossem Geräusch und Lärm bricht ein wohlgerüstetes Heer auf.

v. 6. *A facie ejus*, verursacht von ihrem Angesichte. *cruciabuntur*, חִיל sich vor Schmerzen winden, gequält, gepeinigt sein z. B. von Durst, Hunger, *fame et siti cruciari*, dann auch von der Seelenstimmung, von quälender Angst und Furcht. *omnes vultus* erklärt Hieronymus selbst: *Prae magnitudine metus facies in ollarum similitudine videntur exustae, tabidae et pallore deformes.* „Wie ein am Feuer stehender Topf, also geschwärzt, entstellt, schmutzig sind ihre Gesichter“ — ein schmutziges, ungewaschenes Gesicht — als bekanntes Zeichen der Trauer vergl. Matth. V, 16: *μὴ γίνεσθε σκυθρωποί.* Hieronymus hat mit allen alten Uebersetzern פארור = פרור Topf genommen, selbst noch die spätern Rabbinen Jarchi und Kimchi nach Num. XI, 8 thun dasselbe. Das oft vorkommende קבץ gibt Hieronymus gewöhnlich mit *congregare*, was auch seine Grundbedeutung ist (1 Sam. VII, 5. 2 Sam. III, 21. 1 Kön. XX, 1 u. s. w.). Die Uebersetzung würde nun genauer: *omnes vultus contrahunt ollam, i. e. nigredinem ollae* lauten, was Hieronymus durch *redigentur in ollam* freier, aber nicht deutlicher gab. Vielleicht las er *Pual*, was aber von keiner Bedeutung ist.

v. 7. An die Schilderung vom Heere und seinem Aussehen schliesst sich naturgemäss die seines Angriffes. *viri in viis* = *quisque in via sua.* Dazu bemerkt der heil. Hieronymus als Augenzeuge: *Hoc nuper in hac provincia (Palaestina) vidimus. Quum enim locustarum agmina venirent et aerem . . . occuparent, tanto ordine volitant, ut instar tesserularum, quae in pavimentis artificis figuntur manu, suum locum teneant et ne puncto quidem, ut ita dicam ungueve transverso declinent ad alteram.*

v. 8. *Et non demolientur*, wie בצע abbrechen, das Bild von einem Gebäude hergenommen. Wir sagen aber auch von Reih und Glied des Militärs „abbrechen“, und in diesem Sinne ist es hier zu nehmen. „Diese ihre bisher beschriebene Schlachtordnung wird nicht unterbrochen, wenn sie auch durch Fenster fallen, nichts hemmt ihr Vordringen.“ *Nihil enim*, erklärt Hieronymus, *locustis invium est, quum per agros et sata et arbores et urbes*

et domos et cubiculorum secreta penetrant. Schon die alten Uebersetzer haben das schwierige בעד השלח so wenig verstanden, als die neueren. Der Chaldäer, der Syrer, die LXX weichen in ihren Uebersetzungen ganz von einander ab. Ueber letztere sagt Hieronymus selbst: *Quod nos interpretati sumus per fenestras cadent . . . LXX transtulerunt aggravati in armis suis ibunt quod nequaquam mihi videtur expositionis ordini convenire, sed in errorem esse generatum quia Sala* (שלח) *verbum Hebraicum illi jacula nos fenestras intelleximus.* Nur sagt er nicht, was ihn zu dieser Uebersetzung berechtige; es scheint ihm die Piel-Form „entlassen, auslassen" vor Augen geschwebt zu haben, so dass er שלח gleich unserm „Einlass" (den kleinen Pförtchen an den grossen Thoren) nahm; *fenestrae* wären etwa „Mauerlücken", denn nach der ganzen Schilderung sind die Heuschrecken noch nicht in die Stadt eingedrungen. Vergleichen wir den bekannten Eigennamen שלח, den Joh. IX, 7 durch ὁ ἀπεσταλμένος erklärt, so dürfte eine Infin.-Form שִׁלֹּח in der von Hieronymus angenommenen Bedeutung nicht mehr so gar befremden. Die Uebersetzung des שֶׁלַח mit „Wurfspiess", welche Hieronymus recht gut kannte, er gibt es selbst bald mit *gladius*, bald mit *armatura*, gibt einmal keinen erträglichen Sinn.

v. 10. „Vor seinem Angesichte", nemlich des Heuschreckenzuges; im buchstäblichen Sinne werden von ihnen Sonne und Mond verfinstert, und der helle Tag zu finsterer Nacht. Der erstere Ausdruck: „die Erde zittert, die Himmel beben" ist freilich hyperbolisch, aber gerechtfertigt durch die allgemeine prophetische Anschauung, dass Himmel und Erde mit dem Menschengeschlechte Ein Ganzes ausmachen. Sie theilen seine Leiden und Kämpfe; wo die Völker sich ängstigen, da zittern auch Himmel und Erde. Unser Ausdruck steht somit ganz parallel zu Vers 6: „bei seinem Anblick ängstigen sich die Völker." Sonne und Mond verfinstern sich aber, und Himmel und Erde zittern, weil der Tag des Herrn gekommen ist. Jene Heuschreckenschwärme sind nicht eine gewöhnliche Landplage, sondern ein Theil vom grossen Gerichtstage Gottes selbst, der für alle Welt, für Himmel und Erde in seinen furchtbaren Vorgängen ein Tag des Schreckens ist.

v. 11. Dass dem so ist, dass Himmel und Erde mit Recht

zittern, dass der Tag des Herrn gekommen ist, bezeugt Gott selbst. Er steht an der Spitze dieses Heerzuges, auf seinen Ruf sind sie erschienen, sein Geheiss erfüllen sie. „Seine Stimme erheben,“ nemlich als ihr Führer, es heisst hier nicht: donnern. „Denn gross ist“ . . . gibt malerisch den Grund an, warum Gott an der Spitze dieses Heeres seine Stimme erhebe, denn unübersehbar gross ist das Heerlager und Alle bereit auf seinen Ruf. Ja — bei solchem Anblicke, wer wird nicht mit dem Propheten ausrufen: gross ist der Tag des Herrn und furchtbar? *enim*, כי steht als Partikel der Betheurung, weniger der Abhängigkeit = *profecto.* Doch können wir *enim* auch auf Vers 11 zurückbeziehen: „die Erde zittert, die Himmel beben, denn gross ist der Tag u. s. w.“

v. 12. „Nun spricht der Herr“ — nicht von seinem Wolkendunkel aus, an der Spitze seines Heeres; er hält nicht etwa eine Anrede an das Volk, ehe er seine Heerschaaren zum Strafgerichte aussendet, denn sie sind schon da, sondern er redet durch den Propheten. Joel kommt auf die unmittelbare Gegenwart zurück: „Nun, da euch solches getroffen hat, spricht der Herr“ . . . So erklärt sich einfach der Wechsel zwischen der ersten und dritten Person, da Joel im Namen Gottes redet. Die Schrecken des Gerichtstages Gottes können an Israel nicht ganz und gar vorübergehen. Es muss dieselben nothwendig mitempfinden. Die Frage ist da nur mehr: ob es und wie es dieses Läuterungsfeuer bestehe? ob es gerettet werde, oder mit den Nationen zu Grunde gehe, was geschehen müsste, wenn Israel nicht Busse wirkte und um Gnade zum barmherzigen Gott flehete?

v. 13. Joel verbiethet das Zerreissen der Kleider, als Zeichen der Trauer nicht; er müsste ja sonst folgerichtig das Fasten, und das Anlegen der Busskleider (I, 13) auch verbiethen. Aber er verlangt, dass man die Kleider nicht allein zerreisse, sondern mit ihnen auch das Herz. Dem äussern Zeichen soll die Gesinnung entsprechend sein. Diese Aufforderung hat ihren Beweggrund in der Barmherzigkeit Gottes. Jede Reue wäre vergeblich, wenn Gott nur gerecht, nicht zugleich barmherzig wäre. Die Stelle *quia benignus* lehnt sich an Ps. LXXXV, 5, 15 (das schöne Gebet Davids: *inclina Domine aurem tuam et exaudi me*) an, vergl. dazu die Grundstelle Exod. XXXIV, 6: „Herr, Herr, Gott, barmherzig und gnädig, langmüthig und reich an Huld und

Treue.“ *praestabilis* erklärt Hieronymus selbst durch *poenitens* (entsprechend dem hebräischen נחם) *super malitiis Malitiam autem in hoc loco non contrariam virtuti debemus accipere, sed afflictionem, juxta illud, quod alibi legimus: sufficit diei malitia sua* (Matth. VI, 34) *et: si est in civitate malitia, quam Dominus non fecerit?* (Am. III, 6). *praestabilis* ist somit synonym mit *benignus* und *misericors*, vergl. Jon. IV, 2: *ignoscens super malitia.*

v. 14. *Quis scit si*, die wörtliche Uebersetzung des Grundtextes — „wer weiss ob“, wobei der Zweifel angedeutet ist, die Hoffnung aber, wie mit Recht bemerkt wurde, vorwiegt; im Deutschen lautet es dann: „wer weiss ob nicht“ = vielleicht. Hieronymus ganz entsprechend: *Ego hortor, quod meum est, ad poenitentiam, et Deum ineffabiliter novi esse clementem sed quia profundum divitiarum et sapientiae et scientiae Dei nosse non possumus, sententiam tempero et opto potius quam praesumo dicens: quis scit si convertatur.* — „Speis- und Trankopfer“ erklärt das vorausgehende „Segen“; es ist Segen der Felder, dass von ihrem Ertrage Gott Opfer dargebracht werden können vergl. I, 13, worauf gerade wie an unserer Stelle *sanctificate jejunium* folgt.

v. 15. *Canite tuba* nicht ganz wie oben II, 1, sondern zur Zusammenberufung des Volkes, vergl. Num. X, 2, 3: „Mache dir zwei Trompeten von Silber . . . und sie seien dir zum Zusammenrufen der Gemeinde und beim Aufbruch der Lager. Und stösst man in Beide, so soll sich bei dir einstellen die ganze Gemeinde an dem Eingange des Stiftszeltes.“

v. 16. *Ecclesia* die Gemeinde als Volk Gottes, genau das hebräische קָהָל; *sanctificate* steht parallel zum vorhergehenden *sanctificate jejunium* und greift die Schilderung von Neuem auf. Sie sollen die Gemeinde „heiligen“, reinigen, damit kein Unreiner die Tempelschwelle übertrete; denn dahin wurde das Volk berufen, vergl. Exod. XIX, 6: „Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heilig Volk.“ Ebend. 10: „Gehe zum Volke und lass sie sich rüsten heute und morgen, und dass sie ihre Kleider waschen und fertig seien auf den dritten Tag.“ Eine solche Heiligung schwebte unserm Propheten vor Augen; das bildete eine schöne Ergänzung zum „Fasten“, und zeigte die Grösse der Gefahr, sowie den Ernst der Busse. Selbst Kinder und Bräute, die

man sonst gerne verschont, sollen an der allgemeinen Busse theilnehmen.

v. 17. „Zwischen der Halle (des Tempels) und dem Altare (dem Brandopferaltare im Priestervorhofe).“ Es mag gerade darin etwas Ausserordentliches liegen, und Jud. IV, 9: „und (die Priester) bedeckten den Altar des Herrn mit einem Busskleide“ die Erklärung liefern. Die Priester betheten nicht vor dem Altare, sondern vor dem Heiligthume, sonst hätte der Altar nicht mit Busstüchern umhüllt werden können, was vielmehr ein Zeichen war, dass der Altar verlassen sei. Wir wissen allerdings nicht genau, wie im Salomonischen Tempel der innere vom äussern Vorhof getrennt war, die Scheidewand scheint aus einer blossen Brustwehr („drei Lagen gehauener Steine und eine Lage Bretter von Zedern“ 1 Kön. VI, 36) bestanden zu haben, wofür auch das Bedürfniss, in den Vorhof zu sehen, spricht; an eine Halle (אולם, das Gewölbe), an eine Arkade haben wir gewiss nicht zu denken, so dass wir unsern Ausdruck „Halle“ hier nur von der Tempelhalle verstehen dürfen. *ut dominentur* = *ita ut;* wenn Gott sein Volk verlässt, so wird es eine Beute der Nationen. Kimchi bezieht „Schmach“ auf die „Hungersnoth“, als Folge der Heuschreckenplage und fährt fort: ***Quum erat fames in terra Israel exibant multi ex ea ad peregrinandum in terra Aegypti et Palaesthinorum propter famem idque erat illis probro: ac dominabantur eis gentes, quum peregrinarentur in terra eorum.*** Die neuern Erklärer nehmen das hebräische משל übereinstimmend in der Bedeutung „spotten, einem Maschal (מתל, *parabola*) darüber sagen“, was allerdings gut in den Zusammenhang passt. Doch war den Alten diese Auffassung unbekannt (Chald. Syr. LXX), dann wird משל (einen Spruch führen) mit על oder אל construirt und kommt in dieser Bedeutung im *Kal* nie vor, ohne dass das *Nomen* משל oder das *Part.* משל dabei stünde oder letzteres durch אמר erklärt würde. Vergl. Ezech. XVI, 44. XVIII, 2, 3. XVII, 2. XXIV, 3. XII, 23. Num. XXI, 27. ימשל für sich allein heisst also nach dem hebräischen Sprachgebrauch „herrschen“ nicht „spotten, ein Spottlied singen“; vergl. zu משל noch Mich. II, 4. — *quare dicunt*, vergl. Ps. LXXVIII, 10. Exod. XXXII, 12. Deut. XI, 26—29. „Und ich bethete zum Herrn und sprach: Herr Gott, verdirb nicht dein Volk und dein Erbe, das du erlöst

durch deine Grösse . . . gedenke deiner Knechte, des Abraham, Isaak und Jakob, kehre dich nicht an die Verstocktheit dieses Volkes, und dass nicht sagen (die Bewohner) des Landes, aus welchem du uns geführt: aus Unvermögen . . . und aus seinem Hasse gegen sie hat er sie herausgeführt.“ Wir sehen, wie diese Stelle unsern Bethern vorschwebte. „Wo ist ihr Gott?“ heisst: wo ist die Macht, wo die Liebe ihres Gottes, mit der sie immer prahlen?

v. 18. *Zelatus est* nach dem hebräischen *et zelatus est;* wir dürfen die Copula hier nicht auslassen, denn sie greift die Erzählungsform, welche durch das Gebeth unterbrochen war, wieder auf: „Da eiferte der Herr;“ da erwachte sein alter Eifer für sein „Land“, was sehr bezeichnend ist, denn seine Heimsuchung, sein Zorn hatte auch zunächst das Land getroffen.

v. 20. Während Vers 19 die allgemeine Verheissung enthielt, führen die nun folgenden Verse die Art und Weise ihrer Erfüllung aus — der Herr wird die Heuschrecken vertilgen, und Früh- und Spätregen schicken. *eum qui ab Aquilone est*, im Hebräischen Ein Wort הַצְּפוֹנִי „der Nördliche“, womit Joel den Heuschreckenzug bezeichnet. Dieser Ausdruck hat vielfach Befremden erregt, weil die Heuschrecken in der Regel vom Süden nach dem Norden ziehen; sie kommen aus der arabischen Wüste. Doch geschieht diess nur in der Regel; sie konnten auch aus der syrischen Wüste sich durch die Ebene Esdrelon über das Land ausbreiten, und dann kamen sie dem Propheten vom Norden. Dass er einen Zug von Nord nach Süd vor Augen habe, ergibt sich aus dem Folgenden, wo die Heuschrecken in die Wüste zwischen dem todten und Mittel-Meere getrieben werden sollen. Die ganze Schilderung ist ideal und poetisch aufgefasst; der Prophet wählte daher frei und vollkommen ungehemmt solche Ausdrücke, welche die Grösse der Gefahr wie der Rettung recht markirt und lebendig herausheben. Dazu passte ihm vor allem der Ausdruck צְפוֹנִי wegen des schönen Doppelsinnes, der darin liegt: צָפַן verbergen und schützen (צְפוּנִים Schützlinge); „ich entferne den Mitternächtlichen, den Dunkeln, Unzugänglichen,“ vergl. Ezech. VII, 22: „und ich wende mein Antlitz weg von ihnen, dass sie entweihen mein Geheimstes (צְפוּנִי *adytum*).“ Vielleicht war צְפוֹנִי der Name einer Heuschreckenart (vergl. Fürst, Ges. *thes. s. v.*, Maurer zu unserer Stelle), den Joel (gerade wegen seines Gleichklanges mit צָפוֹן

„Norden, Mitternacht“ wählte. Jedenfalls Gründe genug, um weder zu einer Conjectur (צְפֹנִי *acies*, Heereszug) seine Zuflucht nehmen, noch mit Hieronymus darin eine Hindeutung auf den Assyrier sehen zu müssen. *Assyrium atque Chaldaeum, qui ab Aquilone est, procul faciam.* Ein Nordwind treibt die Heuschreckenschwärme in den Süden, der Vortrab *(faciem ejus)* kommt im todten Meere um, der Nachtrab *(extremum ejus)* im Mittelmeere, der Kern, die eigentliche Masse in der Wüste. „Denn übermüthig hat es gehandelt,“ der Prophet betrachtet ihren Untergang als eine gerechte Strafe; Gott zürnet auf sie, denn sein Eifer für das Land ist erwacht; vor diesem seinem Eifer müssen die Heuschrecken „Frevler“ sein. Joel hatte sie personificirt unter dem Bilde eines gewaltigen Heeres mit „Vor- und Nachhuth und einem Centrum“; dem nun entsprechend konnte er von einem Uebermuthe sprechen, der gestraft wird. Die beiden Ausdrücke *mare Orientale* und *mare novissimum* hat Hieronymus selbst vollkommen erörtert: *Mare primum, quod . . . vergit ad Orientem, illud intellige . . . quod nunc mortuum nominatur. Mare autem novissimum, hoc quod ad Occidentem est . . . in cujus littore Gaza et Ascalon . . . et ceterae urbes maritimae sitae sunt.*

v. 21. Zuruf des Propheten, der nun eben so zu Freude und Jubel ermuntert, wie vorher zu Trauer und Busse (12—16). Hieronymus treffend: *omnibus quae supra fuerit comminatus, nunc contraria pollicetur. — quoniam magnificavit* ist im Hebräischen ganz gleichlautend mit dem vorhergehenden *quia superbe egit.* Der Prophet wiederholt absichtlich denselben Ausdruck, es liegt darin eine feine Ironie, die Stolzen hat Gott stolz behandelt; sie haben in ihrem „Grossthun“ die „Grossthaten“ Gottes herausgefordert; das *magnificare* (הִגְדִּיל) von Seite der Heuschrecken rief das *magnificare* (הִגְדִּיל) von Seite Gottes heraus. Derselbe Ausdruck kommt Ps. CXXVI (CXXV) 2, 3 vor.

v. 22. *Dederunt virtutem suam*, das hebräische חַיִל, dem im Lateinischen *opes* entspricht: Kraft, Vermögen, Schätze. Der Weinstock und Feigenbaum geben ihre „Kraft“, für „ihre Frucht“.

v. 23. In dem schwierigen הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה, worauf unmittelbar גֶּשֶׁם מוֹרֶה folgt, scheint Joel dasselbe gethan zu haben wie Vers 20 und 21, wo er den Ausdruck הִגְדִּיל doppelt, aber jedesmal in einem andern Sinne gebraucht. Hieronymus hat

dasselbe Wort das erstemal mit *doctorem justitiae*, das zweitemal mit *imbrem matutinum* gegeben. Es unterliegt keinem Zweifel, dass מוֹרֶה beide Bedeutungen haben kann. Die neuern Uebersetzer alle erklären sich dahin, dass מוֹרֶה beidemal „Regen“ heisse, und nur das erstemal ganz allgemein, das zweitemal speziell „Früh- (Herbst-) Regen“. Wir müssen uns für die Uebersetzung des Hieronymus erklären. Denn 1. es entgeht wohl Niemand, dass unser Ausdruck in dieser modernen Auffassung matt, und eines Joel, wo er sich zum höchsten lyrischen Schwunge erhebt, nicht würdig scheint; 2. lässt sich auf diese Weise צְדָקָה nicht erklären; dieses Wort bezeichnet immer eine ethische Eigenschaft, und nie etwas bloss äusserlich Hinreichendes, die Uebersetzung: „ein Regen nach rechtem Maasse, *secundum id quod rectum est*,“ oder „nach Gebühr“ ist willkührlich; man müsste wenigstens es so auffassen: „Regen der der Gerechtigkeit Gottes entspricht.“ 3. מוֹרֶה für sich allein heisst nicht „Regen“, sondern יוֹרֶה, und Joel hat absichtlich an der zweiten Stelle wegen des Gleichklanges מוֹרֶה gewählt, aber in einem Zusammenhange, wo es nicht mehr missverstanden werden konnte. Wenn der Hebräer die Worte hörte: כִּי־נָתַן לָכֶם אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה, konnte er darunter nichts anderes verstehen als: „denn er hat euch einen Lehrmeister (einen Wegweiser, einen Unterweiser) zur Gerechtigkeit gegeben“ (מוֹרֶה wird mit אֶל oder לְ construirt). Dieser Wegweiser ist nun allerdings zunächst weder das Prophetenthum, noch der Messias, sondern der Früh- und Spätregen. Die Begnadigung, die Erbarmung Gottes war ein energischer Wegweiser zur Gerechtigkeit. Gerade diess hebt Joel in dem schönen Wortspiele מוֹרֶה hervor; der מוֹרֶה (Frühregen) ist ein Wegweiser (ein מוֹרֶה) zur Gerechtigkeit. Solche Wortspiele lieben alle Propheten, in ihnen bestand das Volksthümliche des prophetischen Vortrages. *et descendere faciet*, im Hebräischen *fecit*, was allein richtig ist, denn Joel fährt in der Erzählungsform fort. *sicut in principio* nach den LXX und dem Syrer; im Hebräischen fehlt *sicut*, wodurch der Ausdruck dunkel wird, wenn wir nicht statt בּ mit einigen Hss. כּ lesen wollen.

v. 25. *Annos* = *proventum annorum* den Ertrag der Jahre, der Plural überhaupt einen unbestimmten Zeitraum bezeichnend.

fortitudo = *exercitus*, als „Heer" wurden sie schon oben Vers 20 aufgeführt.

v. 26. *Comedetis vescentes* = *comedendo comedetis*, die bekannte Verstärkung durch den *inf. absol.; et non confundetur* leitet auf die messianische Zeit über, „und dann wird die Zeit eintreten, wo Israel nicht mehr zu Schanden wird in Ewigkeit."

v. 27. *Scietis* „ihr werdet wissen" — ihr werdet das Bewusstsein in euch tragen (das Wissen im strengsten Sinne des Wortes), dass ich in eurer Mitte, und dass ich, der Herr, Gott bin. Dieses Wissen, diese Erkenntniss wird ein charakteristisches Kennzeichen der messianischen Periode sein; alsdann werden alle Schwankungen in der Erkenntniss Gottes aufhören, und ihre Folge wird ein ewig sicherer Bestand des Volkes Gottes sein. Diese Gottes-Erkenntniss stellt auch Jesus Christus als die Aufgabe hin, welche er vom Vater empfangen habe. *Deum nemo vidit unquam: unigenitus filius, qui est in sinu patris ipse enarravit.* Joh. I, 18. *Manifestavi nomen tuum hominibus. Notum feci eis nomen tuum.* Ebend. XVII, 6, 26.

v. 28. Die Folge dieser Erkenntniss ist die Ausgiessung des Geistes Gottes — der unmittelbare und ununterbrochene Verkehr Gottes mit den Menschen. In Wechselwirkung davon wird dann auch die Erkenntniss Gottes zunehmen, erweitert, vollkommen werden. Die Nichterkenntniss Gottes ist eine Schranke für die Mittheilung seines Geistes; ist diese Schranke gebrochen, dann wird sich sein Geist ausgiessen, bis dahin wirkt er nur unter Hindernissen und in einzelnen erwählten Gefässen. Der Prophet geht von dem Gedanken aus, dass nur Gleichartiges (ungehindert) auf einander einwirken kann. „Ausgiessen", fliessen lassen, heisst ohne Schranke und Maass mittheilen. „Fleisch" in schöner Correspondenz zu „Geist"; von da an werden sich „Fleisch" und „Geist" nicht mehr widerstreiten, vergl. Gen. VI, 11: „denn alles Fleisch hatte verderbt seinen Weg." Das Hinderniss der Geistesmittheilung ging bisher vom „Fleische" aus. „Weissagen, Träume träumen, Gesichte sehen" — denn das sind die Kennzeichen des Verkehres Gottes mit dem Menschen; diese Ausdrücke sind ganz den Anforderungen entsprechend, welche die Zeitgenossen des Joel an die Menschen voll des Geistes Gottes stellten. Mit diesem Vers beginnt im Hebräischen das III. Capitel, welches (in

5 Versen) bis zum Schlusse des unsrigen (Vers 32) reicht. Das III. Capitel der Vulgata ist somit das IV. des Grundtextes.

v. 29. „Knechte und Mägde" ist eine poetische Erweiterung des vorigen „Söhne und Töchter, Jünglinge und Greise", woran sich einfach „Knechte und Mägde *(enumeratio partium)* schliesst. Aber der Prophet legt gerade auf das Letzte noch einen besondern Nachdruck, um die „Gesammtheit des Volkes" recht hervorzuheben. „Alle Glieder der Gemeinde, des Volkes Gottes werden Theil haben am Geiste Gottes" — weil seiner Ausgiessung kein Hinderniss mehr entgegensteht, gleichwie in einem gesunden Körper alle einzelnen Theile am Central-Leben participiren.

v. 30. Aus dem folgenden Verse *antequam veniat dies* erhellt, dass der Prophet hier auf einen neuen Gegenstand übergeht; denn die Ausgiessung des göttlichen Geistes, die Mittheilung der messianischen Segnungen werden überall als Folge und Resultat des Tages Gottes angeführt. Mit dem Messias kommt der Gerichtstag; ihm gehen Zeichen am Himmel und auf der Erde voran. Die ganze Schilderung steht parallel zu II, 19, 20: mit seinem Gerichte über die Heuschrecken verbindet Gott zugleich ein Völkergericht; denn sein Eifer ist erwacht über sein Volk, und wie er in Folge dessen die Heuschreckenzüge vernichtet, weil sie übermüthig gehandelt, den Herrn gereizt haben, ebenso wird er auch den Nationen thun. „Blut, Feuer und Rauchwolken" sind nicht „Schlachten, Niederlagen, Verheerungen u. s. w.", wozu schon „Zeichen am Himmel" gar nicht passt, sondern ausserordentliche Naturerscheinungen, unter denen Gott zum Gerichte kommt. Gewitter und vulkanische Erschütterungen sind dem Propheten schwache Vorbilder dessen, was mit der Ankunft Gottes zum Gerichte verbunden sein wird, und das sind Blut (blutrother Schein am Himmel), Feuer (Blitze), Rauchsäulen (der gespaltenen Erdrinde) u. s. w.

v. 31. „Mond in Blut" — woran der blutrothe Aufgang des Mondes schon erinnern mochte; er wird sein Licht verändern; ein blutrother Schein muss den Schreckenseindruck mehr erhöhen, als Verfinsterung seines Lichtes. Vergl. Ezech. XXXII, 7, 8. Matth. XXIV, 29. Verfinsterung bei Tage und schreckende Zeichen bei Nacht die Vorbothen der letzten Katastrophe Israels.

v. 32. *Et erit* = da wird geschehen, zu der Zeit wird Jerusalem eine Zuflucht vor dem allgemeinen Untergange sein, wie die Arche Noe zur Zeit der Wasserfluth. Doch beschränkt sich diese Rettung nicht auf die, welche leiblich in Sion (Jerusalem) sind, sondern umfasst Alle, welche den Namen Gottes anrufen, welche in Wahrheit zur Gemeinde des Volkes Gottes gehören. *et in residuis* = *inter residuos*, das hebräische שׂריד ein Entronnener, Entkommener. *quos vocavit* = *elegit*; der Prophet gebraucht wieder dasselbe Wort im verschiedenen Sinne gleich hintereinander: *qui invocaverit* (יקרא), *quos vocaverit* (קרא).

Cap. III, 1. Das Gericht Gottes über die Nationen (entsprechend jenem über die Heuschrecken). Man fragte, wie der Prophet von einer „Gefangenschaft Juda's" reden könne, da er doch nirgends auf das Exil anspiele, nirgends von einer Wegführung des Volkes spreche. Wir finden die Erklärung dieser scheinbaren Schwierigkeit in den besondern historischen Vorgängen, auf welche Joel im Verlaufe seiner Rede noch hinweist, sowie in der Eigenthümlichkeit seiner Sprache, die sich gerne in Wortspielen und Gleichklängen mit einem tiefer liegenden Sinne bewegt. Ein solches Wortspiel ist אשוב את־שבות „er wird wenden deine Gefangenschaft" (erinnernd an die Grundstelle Deut. XXX, 3), worin neben der buchstäblichen, eigentlichen Wortbedeutung zugleich überhaupt der Ausdruck der Begnadigung enthalten ist, vergl. Job XLII, 10: שב את־שבות „er brachte zurück die Gefangenschaft Jobs," d. h. er brachte Job zu seinem alten Wohlstande zurück. Wir haben unsern Ausdruck im buchstäblichen und im bildlichen Sinne zugleich zu nehmen.

v. 2. *Disceptabo*, נשפט = Gericht halten und dessen Sentenz zugleich ausführen nach der Sitte des Morgenlandes überhaupt, wo auf das Urtheil sogleich die Exekution folgt. *super* bezeichnet den Gegenstand der Klage. Die Schuld der Völker liegt darin, dass sie das Erbe Gottes angriffen und unter sich vertheilten.

v. 3. „Sie warfen das Loos," nemlich über die Gefangenen aus dem Volke Gottes, welche an die Sieger durch das Loos vertheilt wurden. Die allgemeine Anklage wird nun spezificirt. *et posuerunt* beschreibt die schmachvolle Behandlung, welche die

Israeliten als Sklaven erduldeten. Hieronymus hat seine Uebersetzung hinreichend erklärt, da er sagt: *ut virilem cogerent mutare naturam*, und sie lässt sich aus dem Grundtexte leicht nachweisen, da er ב = *secundum* „in Weise“ nahm, „sie gaben den Knaben preis in Weise einer Hure,“ wofür er den Ausdruck *prostibulum* gebraucht. Der Zusammenhang wäre darnach: „zu unnatürlichen Lastern missbrauchten sie die Knaben, und verkauften die Mädchen, um der Trunkenheit fröhnen zu können.“ Die israelitischen Sklaven mussten ihnen als Werkzeuge der Wollust und Schlemmerei dienen. Eine solche Behandlung des „heiligen, erwählten Volkes“ musste die Strafgerichte Gottes herausfordern. Nicht auf die Menge von Gefangenen spielt Joel an, in deren Folge sie gering geachtet und für einen Spottpreis hingegeben werden, sondern er bezeichnet den schändlichen Missbrauch, die Herabwürdigung der Gefangenen aus Israel. Darum verdient die Auffassung des heil. Hieronymus vor den modernen wohl den Vorzug.

v. 4. Gott wendet sich nun an die Völker selbst, durch welche solche Gräuel geschehen, und frägt sie, warum sie das gethan, da zwischen ihnen Beiden ja keine Verbindung bestehe: „Was ist zwischen euch und mir“ nemlich für ein Verkehr? Und wenn sie auch etwas gegen ihn hätten, z. B. in Rückerinnerung an die Davidischen Zeiten, was ihnen ihre Rache wohl helfen werde? Er legt ihnen das Verkehrte ihrer Handlungsweise recht augenfällig dar. Der hebräische Ausdruck lautet wörtlich: „Was seid ihr mir?“ mit dem Nebenbegriffe der Unmacht. „Gesammt-Philistäa“, vergl. Is. XIV, 28, weil es aus mehreren von einander unabhängigen Gebiethen bestand. *reddere ultionem*, Wiedervergeltung üben für das, was sie etwa früher Uebles erfuhren. *ulcisci* überhaupt „Böses anthun“ ohne vorhergegangene Beleidigung; so dass wir beide Ausdrücke: *reddere ultionem* (גמול שלם) und *ulcisci* (גמל) am entsprechendsten mit: „eine Unbild rächen“ und „eine Unbild anthun“ geben möchten. *si* parallel zu *numquid, et si* = *an* (ואם). Vergl. I, 2.

v. 5. „Mein Gold und Silber“ muss nicht gerade auf den Tempelschatz in Jerusalem bezogen werden, der indessen auch öfter geplündert wurde. Das ganze Volk Israel mit all seinem Besitze war Eigenthum Gottes; jede Plünderung des Volkes war

somit ein Raub, der am Besitzthume Gottes begangen wurde. *desiderabilia et pulcherrima*, im Hebräischen meine Lieblichkeiten (Kostbarkeiten, *pretiosa*), die guten (= die besten)", meine besten Kostbarkeiten — der Zusatz *in delubra* scheint hier auf „Tempelgefässe", welche grösstentheils sehr kostbar waren, hinzuweisen. Von diesen machten sie einen gottesschänderischen Gebrauch in ihren Tempeln, wo sie dem abgöttischen Culte dienen mussten.

v. 6. *Filiis Graecorum*, die richtige Uebersetzung des hebräischen בְּנֵי־יָוָן; zu verwerfen ist die Annahme, dass hier die Einwohner einer Stadt Javan in Yemen zu verstehen seien. Die einzige Stelle, wo יָוָן eine arabische Stadt bezeichnen soll, ist Ezech. XXVII, 19, welche aber überhaupt zu den kritischen Stellen gehört, und nie mit der unsrigen zusammengehalten werden darf; denn es steht das erklärende מְאוּזָּל dabei; dann ist es in einem Zusammenhange, der auf Arabien speziell hinweist; endlich ist יָוָן (Jonien) schon Vers 13 genannt worden, so dass der Leser von selbst auf ein anderes Javan geleitet und durch den Zusatz *Meusal* darin bestärkt wurde. Tuch (Gen. Seite 210) hält Javan in Arabien für eine griechische Niederlassung, was wenigstens den Namen erklären würde. Für sich allein, ohne nähere Bestimmung, kann Javan nur „Jonien" sein. Joel hatte ein poetisches Interesse, gerade die Jonier zu nennen; denn zwischen den Phöniziern und Joniern (Griechen) bestand damals ein lebendiger Handelsverkehr, die jonischen Colonien in Kleinasien und auf den vielen, trefflich gelegenen Inseln längs der asiatischen Küste im ägäischen Meere standen (im neunten und achten Jahrhundert v. Chr.) in hoher Blüthe, und der Name „Jonier" war bei den Carawanen wohl so gut bekannt und oft genannt, als der der Phönizier selber. Diesem berühmten Handelsvolke im Norden setzt er nun ein eben so bekanntes und berühmtes im Süden gegenüber, die Sabäer (שְׁבָא) im südlichen Arabien, mit denen uralte Handelsverbindungen bestanden; vergl. 1 Kön. X die Erzählung von der Königin von Saba. Wie die Phönizier mit den Joniern, so standen die Israeliten mit den Sabäern in Handelsverbindung; sie werden also zur Vergeltung die gefangenen Phönizier ebenso den Sabäern verkaufen, wie sie die gefangenen Israeliten an die Jonier. Vergl. Amos I, 9.

vv. 7 und 8 fassen die Rache, die Wirkung des göttlichen Strafgerichtes kurz zusammen, von der Joel dann nochmal unter einem neuen Bilde spricht; vergl. Vers 13, 14. *suscitabo*, erwecken, aufwecken, עור; dann überhaupt: aufregen, in Bewegung setzen = wegführen.

v. 9. „Rufet das aus," nemlich dass Gott Gericht halten werde. Der Prophet kommt also nochmal auf seinen ersten Gedanken zurück, stellt aber das Gericht unter dem Doppelbilde einer Entscheidungsschlacht und eines Aerndtetages dar. Unser „Rufet" heisst also zugleich: „Rufet heraus die Heiden!" — „Heiliget den Krieg!" rüstet euch zu einem heiligen Kriege; nicht die Heiden sind angeredet, sondern, wie in „Rufet", die Israeliten; desshalb steht der Ausdruck „heiligen", weil sie als Erwählte, „Geheiligte (Is. XIII, 3, *sanctificati mei*)" in den Krieg ziehen. Doch vergl. zu *sanctificare bellum* auch Mich. III, 5. Nun passt das Folgende ganz genau; denn in diesen Gotteskrieg zieht Alles mit; Jeder fühlt sich stark, und die Pflugschaaren werden in geheiligte Schwerter umgeschmiedet.

v. 11. Von Israel weg wendet sich Gott zu der andern Parthei, zu den Nationen. Von ihnen heisst es sehr gut: „brechet hervor," d. i. eilet, zögert nicht, wofür das ἀπ. λεγ. עוש = חוש (eilen) spricht. „Kommet," denn auf israelitischem Boden wird die Entscheidungsschlacht geschlagen. *ibi* = da — wohin sie zu kommen aufgefordert werden. *occumbere faciet*, wie Hieronymus mit allen Alten das schwierige הנחת gibt, sie haben הנחת wohl als *inf. absol.* für das *Fut.* gelesen. Vergl. Job. XL, 2. Ezech. I, 14. „Daselbst wird niederstrecken."

v. 12 geht auf Vers 2 zurück und nennt nochmal den Ort, wo dieses Gericht stattfinden werde. Da Joel den Ort nennt, so dürfen wir unter Josaphat kaum ein ideales Thal verstehen; das Volk musste ja wissen, wohin es sich zu wenden habe; der Prophet, dem Alles concret wurde, — das Gericht wird ihm zu einer Schlacht, — musste somit auch auf ein bestimmtes, existirendes Thal hinweisen. Wenn es ein wirkliches Thal Josaphat gab, so führte den Propheten schon der Name (יהושפט Gott-richtet) gerade auf dieses Thal. Der Name eines Thales „Josaphat" kommt im Alten Testamente nicht vor, aber Hieronymus nennt das Thal, welches vom Kidronbache gebildet wird,

Josaphat *(in valle Josaphat quae ad orientalem partem templi sita est)*; dann führt er die jüdische Sage an: *Judaei istum locum ad Gog et Magog gentes saevissimas referunt . . . arbitrantes ultimo tempore . . . contra populum Dei esse venturas et in valle Josaphat . . . esse ruituras.* Daran knüpfte sich überhaupt die Sage, dass im Thale Josaphat das letzte Gericht stattfinden werde. Die gewöhnliche Annahme, dass der Name Josaphat erst auf das Kidronthal aus unserer Stelle missverständlich übergetragen worden sei, entbehrt aller auch nur scheinbaren Begründung. Wann sollte so etwas geschehen sein? Wie kam man darauf, gerade dieses Kidronthal für das Joelische „Josaphat" zu halten? Wie endlich konnte dieser Name allgemein werden, dass er sich bis auf den heutigen Tag (Wadi Jehoschafat) erhielt? Es ist eine anerkannte Thatsache, dass sich die alten Namen der Thäler, Berge, Städte, ja der kleinsten Oerter, die man kaum noch in einigen, wenigen Ruinen wiederfindet, auf eine wunderbare Weise erhalten haben. Wir haben somit keinen Grund, an dem hohen Alter des Namens Josaphat zu zweifeln. Und wenn das Kidronbeet Thal Josaphat von Alters her hiess, so begreifen wir schon an seinem Namen, dass Joel gerade dahin das Gericht Gottes verlegt. Die letzte Entscheidung geschieht nach der Erwartung der Propheten überhaupt unter den Mauern Jerusalems; vergl. Is. X, 32—34. Das Thal Josaphat ist nichts weniger als eine blosse Schlucht; kurz ehe es die Stadt erreicht, breitet es sich in einem ziemlich geräumigen Becken aus, welches bebaut und mit Oliven- und andern Fruchtbäumen besetzt ist; dann verengt es sich wohl, und wird an der Südostecke des heutigen Jerusalem zu einer steilen Schlucht, die sich aber bald wieder durch ihre Vereinigung mit dem lieblichen Hinnomthale erweitert.

v. 13. Vom Bilde der Schlacht geht Joel auf ein neues Bild, von der Aerndte hergenommen, über; die Feinde werden hinsinken und fallen, wie die Aehre unter der Sichel des Schnitters. Noch näher lag fast das herrliche Bild von der vollen Kelter; vergl. Is. LXIII, 3, 4. Der Schluss unseres Verses gibt den Grund an, warum ein solches Gericht über die Nationen ergehe: ihre Bosheit ist reif geworden für den Aerndtetag Gottes.

v. 14. Der Prophet greift die Schilderung des letzten Entscheidungskampfes zum dritten Male von Neuem auf. Er sieht im Geiste Völker um Völker im Entscheidungsthale versammelt, weil der Tag des Herrn nahe ist; aber die Scene verwandelt sich nun in das Schauspiel des Auftretens Gottes unter furchtbaren Naturerscheinungen. Durch diesen plötzlichen Wechsel deutet er hinreichend an, dass jene endliche letzte Entscheidung unmittelbar von Gott auf ausserordentliche Weise ausgehe, und alle bisher gebrauchten Ausdrücke vom Kriegsleben, von Aerndte und Keltertreten nur Bilder unaussprechlicher Vorgänge seien, welche die letzte Katastrophe, den endlichen Sieg des Reiches Gottes über das Reich der Finsterniss herbeiführen werden. Indem die Rede in den einzelnen Ausdrücken auf II, 27, 30—32 zurückkehrt, zeigt sich zugleich, dass unser ganzes Capitel eine episodische Ergänzung zu dem in II, 32 vollkommen in sich abgeschlossenen prophetischen Vortrage bildet. „Im Thale der Entscheidung" für „im Thale Josaphat"; Joel wollte dasselbe Wort nicht mehr wiederholen, sondern gab dafür mit einer feinen poetischen Wendung die Erklärung von „Josaphat". Hieronymus hat das hebräische חרוץ nach seiner ersten Bedeutung „Zerstückelung, Zertheilung" genommen und von der Höllenstrafe gedeutet, aber zugleich doch auch auf die Uebersetzung der LXX hingewiesen, welche „im Thale des Gerichtes" haben. Wir thun wohl am besten, wenn wir den Ausdruck „Tag der Scheidung" wählen, indem darin Beides, das „Gericht und dessen Folge", wie im hebräischen חרוץ enthalten ist. An ein „Zerschnittenwerden durch den Dreschwagen", wie dem heil. Hieronymus zugemuthet wird, dachte er gar nicht; es passt auch nicht in den Zusammenhang, weil der Prophet seine früheren kriegerischen Bilder verlassen hat, und den letzten Entscheidungstag von einem andern Gesichtspunkte aus auffasst und darlegt.

v. 16. *Et rugiet* — im Lateinischen, wie im Hebräischen שָׁאג der eigentliche Ausdruck vom Brüllen des Löwen, mit dem auch Gott hier verglichen wird; er erhebt sich zum Gerichte, wie der Löwe von seinem Lager unter lautem Brüllen; vergl. Am. I, 2.

v. 17. „Jerusalem wird heilig sein" weiset darauf hin, dass der Gerichtstag Gottes wirklich ein Tag der „Scheidung" ist, wo alles Unheilige ausgeschieden, getrennt wird. „Fremde" = Feinde,

sowohl Gottes, als des Volkes, vergl. Is. XXIX, 20, 21. LII, 1; eine Weissagung, welche überhaupt bei allen Propheten wiederkehrt.

v. 18. Mit der Heiligkeit, mit der Neugeburt Israels hängt nach einer innern Nothwendigkeit die Verklärung und Neugestaltung der Natur zusammen. Süssigkeit träufeln die Berge in den Traubengeländen, die sich an ihren Anhöhen hinziehen, Milch in den Heerden, welche auf ihnen weiden. Dem lateinischen *torrentem spinarum* entspricht das hebräische נחל השטים Bach (oder Thal) der Schittim; *torrens* (נחל) wie das arabische *Wadi*, Thal und Bach. Der heil. Hieronymus kannte den Schittim-Baum genau, wie wir aus seinem Commentare über unsere Stelle sehen, und er hat ihn eben so genau übersetzt, denn שטה aus שנט, das ägyptische *Schont* heisst Dorn. Er sagt: *Est autem (Sattim* שטים*) genus arboris in eremo spinae albae simile, colore et foliis, non magnitudine. Alioquin tam grandes arbores sunt, ut latissima ex illis tabulata caedantur . . . quae ligna in locis cultis et in Romano solo absque Arabiae solitudine non inveniuntur.* Die Schittah ist die ägyptische Akazie, der einzige Baum, der im wüsten Arabien wächst, und so gross wird, dass aus ihm Bretter geschnitten werden. Der Baum erreicht gemeiniglich die Höhe und Stärke unserer Weiden, zuweilen auch der Nussbäume, und breitet seine Aeste weit aus. Die langen, weissen Dornen, die an ihm hervorstehen, geben ihm das Ansehen von Dürre und Härte; aber sein Holz ist wegen der Dauerhaftigkeit sehr beliebt, und aus den Kernen seiner Schoten wird theils ein Farbenstoff, theils ein adstringirendes Pharmaceuticum gemacht. Für den Israeliten hatte er wegen der Bundeslade noch eine besondere Bedeutung bekommen. Die Schittah (die Akazie) war somit der Baum, welcher die arabische Wüste ebenso kenntlich zeichnete, wie die Zeder den Libanon. Unter dem „Schittim-Thale" oder „Schittim-Bache" ist somit, wie wir annehmen dürfen, die ganze arabische Wüste mit Einschluss des Ghors, welches die heiligen Bücher durchaus noch zur ערבה, zur arabischen Wüste rechnen, zu verstehen. Joel wählte diese poetische Bezeichnung für die Wüste vielleicht auch wegen der Anspielung auf das Thal Siddim (שדים), dem alten Namen der Ebene, welche später vom todten Meere

ausgefüllt wurde. Diese Annahme bestättiget noch der Umstand, dass die spätern Propheten in Stellen, welche offenbar Nachbildungen der unsrigen sind, geradezu das todte Meer setzen; vergl. die bekannte Stelle Ezech. XLVII, 1—8. Zach. XIV, 8. Jetzt erhalten wir einen schönen Zusammenhang des Ganzen: „Die Berge träufeln von Süssigkeit, alle Bäche sind voll, und von Jerusalem geht eine Quelle aus, welche selbst die ausgebrannte Wüste (des todten Meeres) in einen Fruchtgarten umschafft — während Aegypten und Edom, Länder, welche diese Wüste ringsum einfassen, öde, von diesem Segen ausgeschlossen bleiben." Die Erklärer verstehen unter dem Schittim-Thale bald das Kidronthal, bald eine Ebene „Schittim" im Moabiter-Gebiethe jenseits des Jordans, bekannt durch die Sünde mit den Töchtern Moabs, Num. XXV, 1. Jos. III, 1. An das Kidronthal können wir kaum denken; abgesehen davon, dass es Thal Josaphat heisst, dass darin keine Akazien wachsen, wäre der Gedanke äusserst matt: „in das Kidronthal wird eine Quelle vom Hause Gottes ausgehen," nachdem vorhergeht, dass alle Bäche Wasser haben. Gegen die zweite Annahme spricht nicht bloss das sichtbarlich Ungeheuerliche, dass die Quelle zuerst den Jordan übersetzen müsste, sondern auch der Umstand, dass Moab eine wasserreiche Landschaft ist. Seetzen hatte zwischen dem Zerka Mein und dem Arnon auf einer kurzen Strecke acht Bäche zu überschreiten, welche in das todte Meer abflossen; die vielen Städte, die hohe Cultur des alten Moab wäre auch anders gar nicht denkbar. Wäre Schittim eine wasserlose Ebene gewesen, hätten sich die Israeliten dort kaum aufgehalten und „Lager geschlagen." Für ein so fruchtbares Land, wie Moab (vergl. die prachtvolle Beschreibung Is. XV, 16), erwartet man keine Wasserbäche, gegen eine geistige Deutung (von messianischer Gotteserkenntniss, oder Reinigung, Heiligung) sträubt sich der ganze Zusammenhang.

v. 19. *Perditionis*, im Hebräischen שממה unmittelbar zuvor gab es Hieronymus mit *desolatio*, hier mit *perditio*, um sich nicht zu wiederholen; *desertum*, im weiteren Sinne Wüste, Weideplatz, der aber nun von den Hirten verlassen, aufgegeben wird *(perditio)*.

v. 21. „Das Blut rein machen," d. h. das vergossene Blut

rächen; diese Bedeutung ist unzweifelhaft, sei es, dass wir den bildlichen Ausdruck im Sinne von „hinwegreinigen = hinwegschaffen“ nehmen, weil das ungerächte Blut gleichsam auf dem Boden liegen bleibt, den Boden verunreinigt und zum Himmel schreit; sei es, was näher liegt, dass dem Blute selbst eine Makel nach der Vorstellung des Orientalen anhaftete, bis es gerächt war. Die matte Ausflucht: „rein erklären“ ist sprachwidrig und erklärt nichts; sie hängt ganz mit dem fingirten „gerecht erklären (הצדיק)“ zusammen. Was Gott erklärt, das thut er auch. Die Vernichtung alles Gott feindlich Gegenüberstehenden gehört wesentlich mit zur Offenbarung seiner Herrlichkeit. Vergl. den ganz gleichlautenden Schluss der Jesajanischen Weissagungen LXVI, 24.

A m o s.

Einleitung.

§. 1.

Amos*) war ein Hirte und Sykomorengärtner zu Thekue in Juda; da erging an ihn der Ruf Gottes, in und gegen Israel zu predigen **).

Er folgte, obwohl ohne prophetische Vorbildung, dem Rufe des Herrn, vollendete seine Sendung, welche er für das nördliche Reich erhalten hatte, und kehrte dann wieder in seine alte Lebensweise zurück, weidete seine Heerde und pflegte seine Bäume, obwohl nicht mehr so unbekannt und ausschliesslich wie zuvor. Bald mochte sich um ihn eine Schaar von Jüngern (Abdias, Joel, ob auch Osee?) bilden, und auch sonst Viele von Zeit zu Zeit kommen, besonders an Sabbathen (VIII, 5), ihn zu hören oder um Rath zu fragen.

In diesen, nun mannigfach umgestalteten Verhältnissen seines Hirtenlebens legte er seine Weissagungen und die mit ihrem Vor-

*) Amos, עָמוֹס, d. i. Träger, Lastträger, wie es auch Hieronymus *praefat. in Joel* erklärt: *Amos βαστάζων, qui apud Latinos portans dicitur;* in der Vorrede dagegen zu Amos selbst erklärt er das Wort unrichtig durch *populus avulsus* (aus den beiden Stämmen עם und מוּם = מוּשׁ combinirt). Andere Deutungen siehe Ges. *thes.* II, 1044.

**) Aehnlich jener ältern Sendung eines Propheten, eines Mannes aus Juda, die aber ein tragisches Ende nahm; vergl. 1 Kön. XIII, 1—30.

trage in Israel verbundenen Schicksale schriftlich nieder, wie sie uns in seinem schönen Buche erhalten sind. Er that diess nicht bloss zum Zeugnisse wider Israel, das ihn verworfen hatte, und wegen seiner Jünger, sondern weil auch die Vorzeichen der von ihm geschauten und angekündigten Strafgerichte bereits hervorzutreten begannen. Man hat nemlich mit Recht bemerkt, dass die Angabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben (I, 1)" ein Motiv seiner schriftstellerischen Thätigkeit, keine Zeitbestimmung im Allgemeinen enthalte *). Begleitet von furchtbaren Naturerscheinungen (V, 20; VIII, 8—10) sollte der Tag des endlichen Gerichtes Gottes über die Völker hereinbrechen. In jenem Erdbeben, das zwei Jahre nach seinem Auftreten und Predigen in Israel, wie es scheint mit ungewöhnlicher Heftigkeit, das Land traf und die Bewohner Jerusalems zur Flucht nöthigte **), glaubte Amos und Tausende seiner erschrockenen Landsleute mit ihm, den Gerichtstag Gottes selbst noch erleben zu müssen. Aber da diese Katastrophe ohne solche Folgen vorüber ging, vergass man nur zu bald wieder die prophetischen Drohungen. Amos wollte sie auf ein Neues dem Volke in's Gedächtniss rufen — durch ihre Niederschreibung.

Ob Amos arm oder reich gewesen, ist eine ziemlich müssige Frage ***); denn die Bildung des Orientes, und vorzugs-

*) Vergl. Hävernick, Einl. II, 2. S. 315: „Das Erdbeben unter Usia ward für den Propheten selbst die Veranlassung zur Aufzeichnung seiner Weissagungen. Jenes göttliche Gericht war für ihn eine Hinweisung, ein Vorbothe des bevorstehenden Gerichtes," mit Hinweisung auf ältere Auktoritäten, Coccejus und Andere: *Non tam temporis circumstantiam notari, quam signum potius evidens, quod Deus sermonibus Amosi addere voluerit, quo ad attentionem Israelitae excitarentur.* Doch möchte ich den Grund, warum Amos nach diesem Erdbeben seine Weissagungen aufschrieb, im Leichtsinne suchen, mit dem das Volk die Gerichte Gottes so bald wieder vergass.

**) Vergl. Zach. XIV, 5. Indess dürfen wir auf diese Stelle kaum ein besonderes Gewicht legen, als ob sich die Erinnerung an jenes Erdbeben Jahrhunderte lang wegen seiner furchtbaren Folgen erhalten hätte. Zacharias weiset darauf wohl nur desswegen zurück, weil es das einzige Erdbeben ist, das in den heiligen Büchern, den ältern prophetischen Schriften erwähnt wird.

***) Vergl. Hävernick l. c. S. 304: „Schon in älterer wie in neuerer

weise in der alten Welt, war nichts weniger als an Wohlhabenheit und Reichthum gebunden; auch der arme, freie Israelit gewann leicht die Musse, welche zur Erringung der allgemeinen Kenntnisse zu einer Zeit, wo Wissenschaft und Leben noch Hand in Hand gingen, gefordert wurde. Unser Prophet war weder arm noch reich an Glücksgütern, wohl aber reich an geistiger Begabung, von der sein Buch ein unvergängliches Zeugniss ablegt. Die spätere Tradition macht ihn, wie alle Propheten, zu einem Blutzeugen der Wahrheit, aber unter Umständen, die aller innern Wahrheit und selbst nur Wahrscheinlichkeit bar sind *).

§. 2.

Amos hatte eine Sendung nur für das nördliche Reich. Wo das Volk angeredet wird, ist es immer Israel, und andere Völker zieht er nur beispielsweise in den Kreis seiner prophetischen Reden, so dass er selbst auf Juda nicht mehr Rücksicht nimmt, als auf Damaskus oder einen andern Nachbarstaat **). Er bleibt sich seiner Aufgabe (VII, 15): „Gehe, weissage meinem Volke Israel!“ getreu, und rechtfertigt in alleweg die Anfangsworte seines Buches: „was er sah über Israel.“ Dieser Umstand ist nicht ohne alle Bedeutung; er führt uns zu der auch durch andere Angaben (VI, 2) sicher gestellten Thatsache, dass Israel der

Zeit hat man es dabei in Frage gestellt, zu welcher Klasse von Hirten Amos gehört habe. Insbesondere hat man aus sehr verschiedenem Interesse in ihm einen angesehenen, begüterten Mann finden wollen.“ Dagegen Hävernick: „Amos kann nur zu der Klasse der ärmeren Hirtenknechte (?) gehört haben.“

*) Der Bericht des Pseudo-Dorotheus (*chron. pasch. Dind.* I. p. 277) ist etwas kürzer, als bei (Pseudo-) Epiphanius; er lautet nach der lateinischen Uebersetzung: *Hunc Amasias crebro verberavit et tandem filius eum clavo temporibus capitis percussis necavit. Spirans adhuc, in terram suam percussus venit, post duos vero dies mortuus ibique sepultus est.* Baur emendirt *clava* richtig für *clavo.* Ueber den Werth der Prophetenlegenden des Pseudo-Dorotheus vergl. Delitzsch: *De Habacuci proph. vita et aetate, adj. diatr. de Pseudodorotheo.* Leipzig 1842.

**) Er spricht vom südlichen Reiche nur II, 4 und VI, 1; an letzterer Stelle ist aber die Lesart kritisch zweifelhaft, und wir möchten uns lieber für die LXX entscheiden; vergl. l. c.

dominirende Staat (2 Kön. XIV, 9), Juda machtlos, gebrochen und unbedeutend war (IX, 11). Amos weissagte nemlich nach der Ueberschrift seines Buches unter der Regierung Ozias, des Königs von Juda, und Jeroboam II., des Königs von Israel; da aber diese beiden Fürsten 26 Jahre (809—783), oder gar 36 Jahre (vergl. Osee, Einl. §. 3) gleichzeitig regierten, und die einmalige Sendung des Propheten kaum über einige Monate in Anspruch nahm: so ist eine nähere Bestimmung seines Auftretens immer wünschenswerth und vielleicht für das Verständniss des Buches selbst von Wichtigkeit. Und gerade hierin hat man bisher am meisten gefehlt. Mit grosser Uebereinstimmung verlegen nemlich die neuern Erklärer unsere Weissagung in die allerletzten Jahre des Jeroboam, weil der Prophet die Assyrier schon im Auge habe, und Israel Keime des Verderbens und Spuren des Verfalles in sich getragen haben müsse, die in den letzten Regierungsjahren Jeroboams für jeden tiefer Blickenden nicht mehr verborgen waren*). Allein der erste Incidenzpunkt kann, da Amos die Assyrier nicht nennt, von keinem Gewichte sein. Auf die Assyrier hindeuten konnte er im Jahre 809 so gut, wie im Jahre 783; schon damals waren sie die einzige Macht im Norden, die Gefahr drohte. Der zweite Punkt ist aber nicht einmal wahr. Das ganze Buch macht in seinen Schilderungen den Eindruck vom Gegentheile, nirgends Spuren eines Verfalles, sondern überall Zeugnisse des Reichthumes, der Macht, der Sicherheit und des ganzen Gefolges der damit verbundenen Ausschweifungen. Mit welch' stolzer Verachtung sehen die Israeliten auf die herumliegenden Völkerschaften herab (VI, 2)! Mit welcher Frechheit fordern sie den Tag des Herrn heraus (V, 18)! Wie gründet gerade darauf Amasias seine Anklage des Amos (VII, 10)! Das weiset auf die Zeit

*) Vergl. Maurer: *Per partem tantum temporis imperii Jerobeamici, eamque extremam, prophetae munus obiisse Amosum, intelligit qui vatem consulit ipsum* (?). Baur: „So muss der Prophet mit seinen Aussprüchen gegen Ende der Regierung Jeroboams II., also um das Jahr 790 v. Chr., aufgetreten sein.“ Hitzig, der für „beide Reiche (?)“ eine Epoche von Macht, Reichthum und Behaglichkeit in Anspruch nimmt, wie sie in beiden Staaten nirgends sonst nachzuweisen sei.

der höchsten Blüthe Israels hin. Aus diesen Zeitverhältnissen allein erklärt sich auch der wichtige und prachtvolle Prolog unsers Buches. Israel sollte aus seiner Trunkenheit über die Siege Jeroboams, welche den ersten Jahren seiner Regierung angehören, geweckt werden.

Wenn wir schon durch die Beschreibung der Lage Israels in ein höheres Alter hinaufrücken müssen; so noch vielmehr durch die des Reiches Juda. Amos spricht von einer zerfallenen Hütte Davids und von Mauerrissen, die ausgebessert werden; das hatte eine buchstäbliche Wahrheit beim Regierungsantritte des sechzehnjährigen Ozias, der den Thron seiner Väter unter so kläglichen und demüthigenden Umständen bestieg, wie kein König in Juda vor ihm (vergl. Abdias, Einl. §. 2). Aber unter ihm erhob sich das Reich bald und mit dauerndem Erfolg.

Die Weissagungen des Amos müssen somit den allerersten Jahren der Regierung des Königs Ozias angehören (809); sie fallen noch in das neunte Jahrhundert; jünger können sie nicht sein.

§. 3.

Dadurch gewinnen wir das wichtige Resultat, dass, verglichen mit dem, was wir über das Zeitalter des Joel und Abdias sagten, Amos der älteste unter den Propheten ist, welche ihre Weissagungen niederschrieben, und dass mit ihm eine neue Prophetenreihe beginnt. Das alte, heroische Prophetenthum, zu dem noch Jonas (vergl. Einleit.) gehört, konnte und sollte nicht mehr auferstehen. Eine neue Zeit brach an, mit ihr kam eine neue Phase der Einwirkung Gottes auf sein Volk, der geistigen Entwicklung, der Culturgeschichte Israels, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf. Das neue Prophetenthum sollte keine sichtbare Verbindung mit dem alten haben; darum berief Gott den Amos, der kein Prophet und kein Prophetenjünger war, der mit den prophetischen Schulen in ihren mannigfachen Verzweigungen keinen Zusammenhang hatte*). Ein mächtiger Baum starb ab, eine neue Pflanzung wurde gegründet.

*) Dadurch erklärt sich allein und einfach VII, 14: *Non sum propheta, et non sum filius prophetae,* das so arge Missdeutungen erlitt.

Die Wahl Gottes ist frei; aber es verdient doch Beachtung, dass er einen Hirten berief. Drei Hirten: Moses am Horeb, David auf den Fluren zu Bethlehem, Amos unter den Hirten zu Thekue wurden die Träger der göttlichen Offenbarung in ihren geschriebenen Urkunden, Gesetz, Propheten und Psalmen (Chethubim), und die Repräsentanten der drei Perioden der geschichtlichen Entwicklung Israels: von Moses bis auf David, von David bis Jeroboam II., von Jeroboam bis zum Exile — im prophetischen Sinne, wornach es mit der messianischen Zukunft in unmittelbarem Zusammenhange steht.

Die Aufgabe des neuen Prophetenthums gegenüber dem alten (vergl. Einleit. zu Jonas, auch zu Joel) war eine beschränktere und vorzugsweise geistige: es hatte zu retten, was gerettet werden konnte aus dem Schiffbruche des allgemeinen Verderbens und der unaufhaltsamen Strafgerichte Gottes, sowie vorzubereiten für die Neugestaltung aller Dinge durch den Messias.

Mit Jeroboam II. war nemlich Israel bis zu dem Punkte angelangt, dass an eine Aussöhnung mit dem Reiche Juda, wie sie schon bei der ersten Theilung im ausgesprochenen Willen Gottes lag (vergl. 1 Kön. XI, 30—39), nicht mehr gedacht werden konnte. Es musste also, sollten die Absichten Gottes mit seinem Volke nicht vereitelt werden, eine neue Gestaltung desselben erfolgen. Eine Aenderung der Dynastie half nicht mehr; das Uebel hatte schon zu tief gefressen; es blieb nur das letzte Mittel: die Auflösung des Staates selbst.

Das erste Prophetenthum hatte seine Aufgabe, die Wiedervereinigung beider Reiche, nicht erreichen können; das zweite Prophetenthum bekam die Aufgabe, die Folgen dieser Vereitelung des prophetischen Berufes zu enthüllen. Das Urtheil Gottes war gesprochen; sie hatten es zu verkünden. Mit Jeroboam beginnt die letzte Phase der Geschichte Israels: die der Verwerfung des Volkes Gottes; in ihr wirkten die Propheten, um zu retten, was zu retten war, und die Neugestaltung Israels, die jetzt an einen allerdings schmerzlichen und zerstörenden Process gebunden war, vorzubereiten. Die Propheten waren rettende Aerzte und tröstende Priester am Todtenbette der beiden Reiche Israel und Juda.

An der Spitze dieses neuen Prophetenthums steht Amos, und wir finden in seinem Buche die drei Hauptgedanken aller

Prophetie bestimmt und energisch ausgesprochen, nemlich 1) das Exil; 2) die Bewahrung eines heiligen Restes; 3) die Verwirklichung des messianischen Heiles durch das Haus Davids. Auf diesen drei Sätzen ruht die ganze spätere Prophetie wie auf ihrem Fundamente. Der prophetische Blick erweitert sich im Einzelnen; aber es sind nur Ausführungen Eines und desselben Bildes, dessen Grundzüge Amos mit sicherer Hand entworfen hat. Nicht jeder Prophet musste eine Berufung erhalten, welche das Prophetenamt nach allen seinen Seiten hin erschöpfte; aber vom ersten Propheten erwarten wir's, und diesen Anspruch erfüllt Amos, und er allein; Joel und Abdias beschreiben einen viel engern Kreis prophetischer Wirksamkeit *).

§. 4.

Die Sprache unsers Propheten zeichnet sich durch Klarheit, Innigkeit und gefühlvolle Lebendigkeit aus; sie ist würdig und erhaben, ohne den Glanz und Prunk Joelischer Lyrik, malerisch und scheinbar breit gegenüber der sibyllischen Dunkelheit eines Osee. Anspruchslose Anmuth weht durch das Ganze und macht es zu einer der lieblichsten Erscheinungen in Mitte der prophetischen Literatur. Erst in unsern Tagen hat man mit dem feiner fühlenden Zeitalter der Väter der Darstellung des Amos wieder Gerechtigkeit angedeihen lassen. Die ältern Erklärer mit wenig

*) Nicht jedem einzelnen Propheten war die ganze Aufgabe des Prophetenthums überhaupt klar im Bewusstsein, noch sollte sie es sein; seine Thätigkeit bildete nur einen Bruchtheil des Ganzen; dieses zu überschauen und daraus die Aufgabe des Prophetenthums selbst darzustellen, ist erst unsere Aufgabe geworden. Amos deutet den Untergang von Juda nur allgemein und kurz an (II, 5); leicht mochte dieser Ausspruch beim Aufblühen des Reiches unter Ozias in den Hintergrund treten, so dass sich Joel den glänzendsten Erwartungen hingeben konnte. Ueber dem nördlichen Reiche stand das Urtheil fest; Osee nimmt den Ausspruch des Amos mit voller Entschiedenheit neu auf, und alle kommenden Propheten in gleicher Weise. Nicht so entschieden war die Zukunft des südlichen Reiches schon vom Anfang an den Propheten mitgetheilt; nur schwer konnte sich der fromme Jude in den Gedanken der Verwerfung Jerusalems und seines heiligen Tempels finden.

Ausnahmen (Lowth, *de sacra poesi*) entschuldigen, verleitet durch einen völlig missverstandenen Ausspruch des Hieronymus*), die etwas unbehilfliche Darstellungsgabe unsers Propheten; während ihn Augustinus geradezu als ein Muster alttestamentlicher Beredsamkeit aufführt. Dieses Urtheil des heiligen Vaters, das für seinen Geschmack, sein feines Gefühl für wahre Schönheit ein so glänzendes Zeugniss ablegt und mich immer mit Bewunderung für ihn erfüllt hat**), wird auch von den Neuern vollkommen bestättigt. Der Sinn für die wahre Schönheit hat hier wenigstens über Ziererei und gespreiztes Wesen gesiegt. In der Diktion unsers Propheten zeigt sich der Einfluss des Land- und Hirtenlebens in seinem schönsten, wohlthuendsten Lichte selbst bis auf die Aussprache und Orthographie, indem er gerne die mildere, weichere Schreibweise für die härtere, rauhere wählt (א für ע, ס für ש, selbst ע für צ).

*) Durch seinen Ausspruch: *Imperitus sermone, sed non scientia*, wollte Hieronymus, wie Baur gut bemerkt, nur sagen, dass Amos zwar mit den äussern Regeln der Redekunst nicht vertraut gewesen sei, dass aber die innere Kraft des heiligen Geistes den Mangel der äussern Thätigkeit ihm vollständig ersetzt habe. Er selbst fügt bei: *Idem enim, qui per omnes prophetas, in eo spiritus sanctus loquitur.*

**) *De doctr. christ.* IV, 7 hebt er unter den neutestamentlichen Schriftstellern den Paulus, unter den alttestamentlichen den Amos als ein Muster der Beredsamkeit hervor, nicht um gerade ihn über alle Propheten zu erheben, sondern um zu zeigen, dass auch er, obgleich ein Hirte, jeden nüchternen Leser durch die Kraft und Schönheit seiner Darstellung mit Bewunderung und Staunen erfülle: *Dicendum ergo mihi aliquid esse video et de eloquentia prophetarum Et ex illius prophetae libro potissimum hoc faciam, qui se pastorem et armentarium fuisse dicit.* Nachdem er nun Am. VI, 1—6 angeführt und den Zweck dieser Rede angegeben, fährt er unter Anderm fort: *Quid enim est, quod isto eloquio aures sobriae plus desiderent? ... quam sit pulcher (sermo prophetae), et quemadmodum adficiat legentes atque intelligentes, non opus est cuiquam dici, si ipse non sentit.* Endlich schliesst er mit den denkwürdigen Worten: *Neque enim haec humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter, non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia.*

Wir haben an unserm Buche ein schönes und wohlgeordnetes Ganze, jedoch ohne jene enge, unzerreissliche Einheit, welche man in der neuesten Zeit darin finden wollte. Denn stellen wir uns allerdings nicht mehr vor, dass Amos nur und gerade so gesprochen habe, wie hier geschrieben steht, so müssen wir doch auch das andere Extrem als eine Verirrung bezeichnen, die des Propheten schriftstellerisches Wirken von seinem mündlichen und persönlichen ganz unabhängig macht. Amos erfüllte seine Mission nicht in einer ununterbrochenen Reihe von Reden, gleichsam in Einem Athemzuge, sondern stufenweise, in bestimmten Abschnitten, zwischen denen ein kleinerer oder grösserer Zeitraum lag. Die Zuhörer mussten Gelegenheit haben, über seine Warnungen und Mahnungen nachzudenken, sie mussten nach und nach in den Reichthum seiner prophetischen Mittheilungen eingeführt und durch die eine auf die andere vorbereitet werden. Manche Rede mochte er unter verschiedenen Formen mehrmals wiederholen. Diesen etwas losen, ungleichen, zum Theil fragmentarischen Charakter seiner Vorträge wollte er auch bei ihrer schriftlichen Abfassung nicht ganz und gar verwischen. Man sollte in der geschriebenen Rede immer noch ihren Ursprung aus der mündlichen erkennen; denn die Propheten waren berufen, zunächst zu predigen, dann zu schreiben. Daraus erklären sich die mancherlei Wiederholungen, die Einschaltung eines historischen Vorganges mitten in die Visionen, und insbesondere der unverhältnissmässig lange Prolog (I—II, 16), über den wir noch kurz einige Bemerkungen beifügen wollen.

§. 5.

Den ziemlich umfassenden Prolog dürften wir entsprechender ein Präludium nennen, ein kunstreiches Vorspiel, wodurch Amos Israels Aufmerksamkeit gewinnen und für das empfänglich machen will, was er ihnen zu verkünden hat. Vor ihren Augen rollt er das Schauspiel der Gerichte Gottes über alle Nachbarvölker auf, damit sie sehen und lernen, was auch ihnen bevorstehe. „Wie Gott diese, Israel gleich einem Kranze umgebenden Völkerschaften gestraft und gedemüthigt hat, und zwar grossentheils durch den Arm Israels, und wie er seine züchtigende Hand, davon sie selbst überzeugt sind, noch nicht zurückzieht wegen ihrer Sünden:

also wird er auch ihnen thun. Wiege dich nicht in eine falsche Sicherheit ein, wache auf, und nimm diese Beispiele gefallener Grösse zu Gemüthe."

Ein überraschend klares Licht über die Bedeutung dieses Präludiums, das sich fugenartig um Einen Gedanken bewegt, verbreitet die Stelle VI, 2. Da sprechen die Israeliten mit Hohn und Verachtung von allen umliegenden Völkern: „Es sind geknickte Blumen!" Siehe, entgegnet der Prophet, dein eigen Bild!

Die Israeliten sahen in dem herabgekommenen Zustande der Nachbarvölker das Gericht Gottes. Sie waren darin mit Amos ganz einverstanden, und ähnliche Reden mochten vielfach schon gefallen sein, auch über Juda. Aber Eines unterliessen sie, was Amos thun musste: die richtigen Consequenzen zu ziehen, welche darin für Israel lagen. Sie machten gerade umgekehrt die verkehrtesten Folgerungen. Statt sich ernstlich zu fragen: Wenn Gott also die Sünde heimsucht, was wird er uns thun? — glaubten sie nicht anders als am Vorabende der messianischen Glorie zu sein, die ihnen Hülle und Fülle, allen Andern Gericht und Verderben unfehlbar bringen werde; daher ihr Verlangen, ihre Sehnsucht nach dem Tage des Herrn.

Gerade dieser Beginn war nach menschlicher Auffassung sehr weise und klug berechnet*). Amos trat da nicht mit Uner-

*) Von einer vollkommenen Verkennung der Bedeutung des Prologes zeugt es, wenn Baur sagt (Seite 111): „Unmöglich kann Amos Alles, was in seiner Schrift uns vorliegt, und gerade so, wie es in dieser uns vorliegt, in freier, begeisterter Rede wirklich gesprochen haben. Dagegen spricht ausser der bereits erwähnten planvollen Anordnung und Durchführung des Ganzen eine Rücksichtnahme auf auswärtige Nationen (I, 3 bis II, 3) und auf Juda (II, 4—6; III, 1; VI, 1), wie sie in Bethel, in direkter Anrede an die Ephraimiten, ganz unpassend gewesen wäre (?)." Nicht viel weniger unpassend ist, was Hävernick (Einl. II, 2. S. 311) über den Eingang zu unserm Propheten sagt. Der Grund aller Verkehrtheiten liegt darin, dass man sich von dem Vorurtheile der Abhängigkeit des Amos von Joel nicht losmachen konnte. Gleich im Beginne sagt Hävernick: „Das Thema ist der an die Spitze gestellte Joelische Ausspruch, dass von der Theokratie aus *(sic!)* Jehovah ein Gericht über die Völker ausgehen lassen werde."

wartetem, Unerhörtem auf, sondern knüpfte an bekannte und wohlgelittene Vorstellungen an, und gewann dadurch die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer, diese Gottesgerichte in ihrem Fortschritte bis dahin zu verfolgen, wo auch Israel von ihnen ergriffen wird, was der Prophet zuerst summarisch thut (II, 6—16), dann in den zwei Hauptabschnitten seiner Rede III—VI, 15 und VII—IX, 15 erneuert, erweitert und begründet mit einem kurzen messianischen Epiloge.

Nach dieser Anschauung verliert die gleichlautende Form der Darstellung im Prologe die Schwerfälligkeit und scheinbare Unbehilflichkeit; sie ist absichtlich so gehalten, fast wie eine Fuge in der Musik. Bei jedem Absatze fragte das Volk: „Was nun?“ Seine Erwartung wurde immer gespannter; bis endlich der Prophet auch dieses erwartete „Nun!“ brachte, freilich in ganz anderer Weise, als sie vermeinten. Zugleich erweiset sich der Prolog nicht bloss als einen integrirenden Theil der Prophetie, was sich so ziemlich von selbst versteht, sondern auch als den historischen Grund und Boden, aus dem alle folgenden Vorträge, Aussprüche und Drohungen hervorwuchsen, darin sie wurzeln und ihre Erklärung und Begründung haben. Das Nähere siehe in der Erklärung selbst.

Von neuern Monographieen über Amos ist mir nur Eine bekannt worden, von Gustav Baur (Giessen 1847), eine sorgfältige, beachtenswerthe Arbeit. Muster eines Commentares nach älterem Zuschnitte ist der von Mercier.

Uebersetzung.

Erster Abschnitt.

Präludium.

Erster Theil. Die Gottesgerichte über die Nachbarvölker von Israel.

Cap. I, 1. Worte des Amos, der war unter den Hirten von Thekue, welche er sah über Israel in den Tagen Ozias', des Königes von Juda, und in den Tagen Jeroboam's, des Königes von Israel, zwei Jahre vor dem Erdbeben.

2. Und er sprach:
Der Herr brüllet von Sion und lässt schallen von Jerusalem seine Stimme:
und es welken die Weiden der Hirten und verdorret der Gipfel des Karmel.

3. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen von Damaskus und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie zermalmten mit eisernen Dreschwagen Galaad.

4. Und ich werde Feuer herabwerfen auf das Haus des Azael,
und es wird fressen die Paläste des Benadad;

5. und ich zerbreche den Riegel von Damaskus,
und tilge weg den Bewohner aus dem Götzengefilde
und den Scepterträger aus dem Lusthause:
und wandern wird Syriens Volk nach Cyrene,
spricht der Herr.

6. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen Gaza's und
der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie Gefangene weggeführt in voller Zahl,
sie einzuschliessen in Edom.
7. Und ich werde Feuer herabwerfen auf die Mauern von Gaza,
und es wird fressen seine Häuser:
8. und ich tilge weg den Bewohner aus Azotus
und den Scepterträger aus Askalon,
und wende um meine Hand auf Akkaron,
und umkommt der Rest der Philister,
spricht der Herr.
9. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen von Tyrus
und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie einschlossen Gefangene in voller Zahl in Edom,
und nicht gedachten des Bruderbundes.
10. Und ich werde Feuer herabwerfen auf die Mauern von Tyrus,
und es wird fressen seine Häuser.
11. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen von Edom
und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil es seinen Bruder mit dem Schwerte verfolgte,
und dessen Güte schändete,
und fest hält allezeit seinen Zorn,
und seinen Grimm bewahrt immerfort.
12. Ich werde Feuer herabwerfen auf Theman,
und es wird fressen die Häuser von Bosra.
13. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen der Kinder
Ammon und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie aufschlitzten die Schwangern von Galaad,
um ihre Gränzen zu erweitern.
14. Und ich werde Feuer anzünden in den Mauern Rabba's,
und es wird fressen seine Häuser
unter'm Hurrahgeschrei am Tage der Schlacht
und unter'm Sturmgeheul am Tage des Sturmes.

15. Und Melchom wird wandern in Gefangenschaft
und seine Fürsten zumal,
spricht der Herr.

Cap. II, 1. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen Moab's und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie zu Asche verbrannten die Gebeine des Königes von Edom.

2. Und ich werde Feuer herabwerfen auf Moab,
und es wird fressen die Häuser von Karioth,
und umkommt Moab im Kriegsgetümmel, beim Schall der Trompete;

3. und ich tilge weg den Richter aus seiner Mitte,
und tödte mit ihm alle seine Fürsten,
spricht der Herr.

4. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen Juda's und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil es verwarf das Gesetz des Herrn,
und seine Gebote nicht hielt;
und es betrogen sie ihre Götzen, denen ihre Väter nachgegangen.

5. Und ich werde Feuer herabwerfen auf Juda,
und es wird fressen die Häuser von Jerusalem.

Zweiter Theil. Das Gottesgericht über Israel.

6. Das spricht der Herr: Wegen der drei Vergehen Israel's und der viere —
nicht bring' ich es zurück,
weil sie den Gerechten für Geld verkaufen
und den Armen wegen ein Paar Schuhe:

7. die auf die Häupter der Armen treten über dem Staub der Erde,
und den Weg der Geringen ablenken.
Sohn und Vater gehen ein zur Hure,
meinen Namen zu schänden;

8. und sie liegen zu Tisch auf abgepfändeten Kleidern neben jedem Altare
und trinken Wein von Bussgeldern im Hause ihres Gottes.

9. Und doch habe ich — ich vertilgt den Amorrhäer vor ihnen her,
dessen Höhe — wie der Zeder war seine Höhe und stark
war er wie die Eiche;
und ich zerknickte seine Frucht oben und seine Wurzeln
unten.
10. Ich bin's, der euch herausführte aus dem Lande Aegypten,
und euch leitete in der Wüste vierzig Jahre,
dass ihr in Besitz nähmet das Land des Amorrhäers.
11. Und ich erweckte zu Propheten aus euren Söhnen
und aus euren Jünglingen zu Nazaräern.
Ist es nicht so, ihr Kinder Israel? spricht der Herr.
12. Und ihr schüttet Wein ein den Nazaräern,
und gebiethet den Propheten, sprechend: „Ihr sollt nicht
weissagen!"
13. Siehe, ich ächze unter euch,
wie ächzet ein Wagen, beladen mit Stoppeln.
14. Darum wird schwinden die Flucht dem Schnellen,
und der Starke seine Kraft nicht bewahren,
noch der Mannhafte sein Leben retten;
15. und der den Bogen führt, wird nicht bestehen,
und der Schnellfüssige nicht gerettet werden,
und der Reiter sein Leben nicht erhalten;
16. und der Beherzteste unter den Helden,
nackt wird er fliehen an jenem Tage, spricht der Herr.

Indem wir Stellung und Bedeutung dieses Abschnittes zum Ganzen schon kennen, bleibt uns nur noch ein Rückblick auf die geschichtlichen Vorgänge, durch welche die hier bezeichneten Gottesgerichte motivirt werden.

Ueber die Heiden, welche sich gegen Gott, den sie nicht kennen, nicht direkt versündigen können, ergeht das göttliche Gericht wegen ihrer Versündigungen am Volke Gottes, über Juda und Israel wegen ihrer Versündigungen an Gott.

Unter den Freveln, welche die umliegenden Nationen am Volke Gottes verübten, hat Amos die zwei letzten Perioden tiefer Schmach vor Augen, welche Israel von Syrien, Juda von den Philistern und den übrigen mit ihnen verbundenen Völkerschaften erlitt.

Indem der Prophet vom Volke Gottes im Allgemeinen redet, gilt ihm das nördliche Reich gleich dem südlichen; Frevel an Einem verübt, sind ihm ein Gräuel, wie die am Andern; und darin waren auch alle seine Zuhörer miteinverstanden. Wie sie im Untergange des syrischen Reiches nichts Anderes sahen, als eine wohlverdiente und unausbleibliche Züchtigung der an ihnen verübten Frevel, so gaben sie auch zu und bekannten mit dem Propheten, dass Edom und Philistäa umkommen müssen wegen ihrer Versündigungen am Reiche Juda. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachteten sich beide Reiche trotz ihrer sonstigen Eifersüchteleien immer als Brudervölker, als das erwählte Volk Gottes.

Die Philister, Tyrus und Edom sind dem Strafgerichte wegen der Gräuel, die sie an Juda begingen, verfallen. Sie hatten unter dem Könige Joram (889—883) Jerusalem erobert und geplündert, und über das südliche Reich eine lange Periode der Schmach und Machtlosigkeit gebracht, von der es sich in den Tagen des Amos noch nicht erholt hatte. Das Nähere darüber siehe Abdias, Einl. §. 1.

Die Syrier und Ammoniter sind dem Strafgerichte Gottes wegen der Gräuel, die sie an Israel begingen, verfallen. Jehu (884—856) verlor gegen Chasael von Syrien das ganze Ost-Jordangebieth, und sein Sohn und Nachfolger Joachas (856—840) war in einer so schmälichen Abhängigkeit von Benadad III., dem Sohne des Chasael, dass ihm nur 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Mann zu Fuss übrig blieben: „Denn es vernichtete sie der König von Aram und machte sie gleich dem Staube, über den weggetreten wird (2 Kön. XIII, 7).“ Von einer Theilnahme der Ammoniter an diesen für Israel so unglücklichen Kriegen sprechen die heiligen Urkunden nicht ausdrücklich; aber es begreift sich von selbst aus ihrer Lage und den steten Streitigkeiten, in denen sie mit den Israeliten auf der Ostseite des Jordan lebten, dass sie eine solche Gelegenheit, ihr Gebieth zu erweitern und Rache an ihren Feinden zu nehmen, mit beiden Händen ergriffen.

Wir dürfen nicht übersehen, dass die Strafgerichte Gottes über die Völker schon hereingebrochen sind. Was Amos verkündigt, besteht nur darin, dass ihre endliche Erfüllung durch

nichts unterbrochen oder aufgehalten werden soll. Der dem Gebete Joachas versprochene Retter (2 Kön. XIII, 5) war in Joas und Jeroboam schon gekommen; diese beiden Könige hatten Syrien und Ammon und Moab gezüchtigt und Israel auf die höchste Stufe seiner Macht gehoben. Die Israeliten glaubten nicht anders, als so werde es immer fortgehen; die Gerichte Gottes erfüllen sich, und sie haben nichts mehr zu befürchten; denn der Retter war ja schon gekommen. Sie combinirten ohne Zweifel diese alten Verheissungen mit ihren messianischen Erwartungen, und es gehörte eine Todesverachtung dazu und ein Muth, wie sie nur ein Prophet hatte, Israel aus diesen trügerischen Träumereien herauszureissen. Das that Amos: er trat in den entschiedensten Gegensatz mit der Volksstimmung und Erwartung.

Moab im Süden von Ammon scheint an keiner von den oben bezeichneten Expeditionen Antheil genommen zu haben. Hier geht der Prophet auf ein früheres Ereigniss zurück, nemlich auf einen gemeinsamen Feldzug der Könige Joram von Israel (896—884), Josaphat von Juda (914—889) und des Königs von Edom wider Mesa, den Moabiter-König, der von Israel abgefallen war. Nach der geheimnissvollen Beendigung dieses Krieges nahm Moab jene barbarische Rache an Edom, von der unser prophetisches Buch redet.

Zweiter Abschnitt.

Straf-Reden.

Erste Rede. Thema: Ich strafe Israel, gerade weil ich es erwählt habe.

Cap. III, 1. Höret das Wort, das redete der Herr über euch, Kinder Israel,
über das ganze Geschlecht, das ich herausgeführt aus dem Lande Aegypten,
sprechend:
2. „Nur euch kenne ich aus allen Geschlechtern der Erde;
darum werde ich heimsuchen an euch eure Sünden.“

Einleitung. Berechtigung und Grund seines Auftretens als Prophet; er verkündet das nicht aus sich und nicht mit freudigem Herzen, sondern weil er muss; er kann nicht anders.

3. Gehen Zwei mitsammen,
ausser sie seien übereins geworden?
4. Brüllt der Löwe im Walde,
ausser er habe was zu rauben?
Erhebt der junge Löwe Gebrüll auf seinem Lager,
ausser er habe etwas erbeutet?
5. Fällt der Vogel in die Schlinge am Boden ohne Locker,
oder wird das Netz vom Boden aufgezogen,
ehvor man etwas fing?
6. Bläst man Lärm in der Stadt,
und das Volk erschräcke nicht?
Gibt es ein Uebel in der Stadt,
und der Herr hätte es nicht gemacht?
7. Denn kein Wort thut der Herr,
ausser er offenbarte sein Geheimniss seinen Knechten,
den Propheten:
8. brüllt (aber) der Löwe, wer wird nicht zittern?
sprach der Herr, Gott, wer wird nicht weissagen?

Erste Strophe. Zeugen der Sünde Israels, die Strafe der also bezeugten Sünden.

9. Verkündet auf den Palästen von Azotus,
auf den Häusern im Lande Aegypten, und rufet:
„Versammelt euch auf den Bergen Samaria's,
und sehet an die Menge der Tollheiten in seiner Mitte,
und die Unterdrückten in seinem Innern!“
10. Sie verstehen nicht, das Rechte zu thun, spricht der Herr,
Gewaltthat häufen sie und Raub in ihren Häusern.
11. Darum spricht der Herr also:
Bedrängt soll werden und eingeschlossen das Land,
und deine Veste wird man herauswerfen aus dir,
und plündern deine Häuser.

12. So spricht der Herr:
Wie wenn rettet ein Hirte aus dem Rachen des Löwen zwei Beinchen oder den äussersten Ohrzipfel,
so werden gerettet werden die Kinder Israel,
die zu Samaria liegen in der Ecke des Ruhebetts, auf dem Damaste des Divans.
13. Höret und leget Zeugniss ab im Hause Jakobs!
spricht der Herr, Gott der Heerschaaren.
14. Denn am Tage, da ich heimsuche die Sünden Israels an ihm,
da suche ich sie heim an den Altären von Bethel;
und abgehauen werden die Hörner des Altares
und zu Boden fallen;
15. und ich werde zertrümmern den Winterpalast sammt dem Sommerhause,
und vergehen werden die Häuser von Elfenbein
und veröden die Menge der Häuser, spricht der Herr.

Zweite Strophe. Gegen die Frauen. Anwendung des verkündeten Strafgerichtes auf ihr Schicksal. Vergeblichkeit ihrer selbstgewählten Opfer.

Cap. IV, 1. Höret diess Wort, ihr fetten Kühe,
ihr auf dem Berge Samaria's!
Die ihr Dürftige drückt und Arme drängt,
die ihr euren Männern zuruft: „Schafft herbei, und lasst uns trinken!"
2. Der Herr hat geschworen bei seiner Heiligkeit:
Sieh', es kommen Tage, da man euch wegtragen wird auf Spiessen
und euren Ueberrest in russigen Töpfen.
3. Und ihr werdet durch die Mauerrisse ziehen, Eine um die Andere,
und hinausgestossen werden Armon zu, spricht der Herr.
4. Kommt her nach Bethel und sündigt,
nach Galgala und sündigt viel!
Bringt alle Morgen eure Opfer dar,
alle drei Tage euren Zehnten!
5. Bringt Lob-Opfer vom Gesäuerten
und rufet freiwillige Gaben aus, verkündet's!
Denn also liebt ihr es, Kinder Israel, spricht der Herr.

Dritte Strophe. Rückblick auf die Geschichte. Begründung dieser neuen äussersten Strafheimsuchungen: weil alle bisherigen Züchtigungen fruchtlos blieben.

6. Darum machte ich — ich euch stumpfe Zähne in allen euren Städten
und Mangel an Brod an allen euren Orten;
doch ihr bekehrtet euch nicht zu mir, spricht der Herr.
7. Auch hielt ich — ich den Regen von euch zurück,
da noch drei Monate waren bis zur Aerndte;
und ich regnete über eine Stadt, und über die andere Stadt regnete ich nicht,
ein Feld wurde bewässert, und ein Feld, darüber ich nicht regnete, versengt;
8. und zwei und drei Städte kamen zu Einer Stadt, Wasser zu trinken,
und wurden nicht satt;
doch ihr bekehrtet euch nicht zu mir, spricht der Herr.
9. Ich schlug euch mit Brand und Gelbkorn;
die Menge eurer Gärten und Weinberge,
eure Oel- und Feigenpflanzungen frass die Raupe;
doch ihr bekehrtet euch nicht zu mir, spricht der Herr.
10. Ich schickte unter euch den Tod nach der Weise Aegyptens;
ich erschlug durch das Schwert eure Jünglinge
bis auf eure erbeuteten Rosse,
und machte aufsteigen die Verwesung eures Lagers in eure Nasen;
doch ihr bekehrtet euch nicht zu mir, spricht der Herr.
11. Ich kehrte euch um und um, wie Gott umkehrte Sodoma und Gomorra,
und ihr wurdet wie ein Brandstümmel herausgerissen aus dem Feuer;
doch ihr bekehrtet euch nicht zu mir, spricht der Herr.

Schluss. Recapitulation. Das Unterpfand, dass nichts von diesen Drohungen ausbleibe, liegt in der Allmacht dessen, der also gedroht hat.

12. Darum werde ich dir also thun,
o Israel!

Darum, damit ich dir also thue,
bereite dich zur Begegnung deines Gottes, Israel!
13. Denn siehe, der bildet die Berge und schafft den Sturm,
und dem Menschen aufdeckt seine Gedanken:
der macht Morgenroth und Wolkendunkel,
und hinschreitet über die Höhen der Erde —
Herr, Gott der Heerschaaren ist sein Name!

Zweite Rede. Thema: ein Klagelied über Israels Sünde und Fall.

Cap. V, 1. Höret diess Wort,
was ich anhebe über euch, ein Klagelied, Haus Israel!
Gefallen ist und stehet nicht mehr auf,
2. hingeworfen ist auf den Boden die Jungfrau Israel;
Keiner ist, der sie aufhöbe.
3. Denn so spricht der Herr:
Eine Stadt, daraus Tausend zogen,
hundert bleiben übrig darin;
und wo hundert auszogen,
zehn bleiben darin übrig, im Hause Israel.

Erster Theil. Erste Strophe: Ermahnung und Warnung.

4. Denn also spricht der Herr zum Hause Israel:
Suchet mich, und ihr werdet leben!
5. Und wollet nicht Bethel aufsuchen, und Galgala nicht betreten,
noch hinübergehen nach Bersabee;
denn Galgala wird in die Gefangenschaft wandern,
und Bethel zu einem Nichts werden.
6. Suchet den Herrn, und lebet:
damit nicht wie Feuer aufflackere das Haus Joseph,
und (die Flamme) fresse, und Keiner sei, der lösche zu Bethel;
7. die ihr verkehret in Wermuth das Gericht,
und die Gerechtigkeit am Boden lasset.
8. Der bildet den Arktur und Orion,
und wandelt in Morgen die Finsterniss,
und den Tag in Nacht kehret;

der den Fluthen des Meeres ruft,
und sie ausgiesst über die Fläche der Erde —
Herr ist sein Name!
9. Der Verderben herablacht auf den Starken,
und Plünderung bringt über den Vermöglichen!

Zweite Strophe: Anklage, Ankündigung der göttlichen Strafgerichte.

10. Sie hassen im Thore den Zurechtweisenden,
und ein Gräuel ist ihnen, wer ohne Rückhalt redet.
11. Darum, dass ihr plündert den Armen,
und Beute nach Belieben von ihm holet:
werdet ihr Häuser von Quadern bauen,
und nicht darin wohnen,
köstliche Weinberge pflanzen,
und ihren Most nicht trinken.
12. Denn ich weiss: Viel sind eure Sünden
und gewaltig eure Frevel:
Feind dem Gerechten, bestechlich, unterdrückend die Armen im Thore!
13. Darum schweigt in dieser Zeit der Weise;
denn eine böse Zeit ist's.

Dritte Strophe: Erneute, kurzgefasste Warnung und Drohung.

14. Suchet das Gute und nicht das Böse:
und der Herr, Gott der Heerschaaren, wird mit euch sein, wie ihr saget.
15. Hasset das Böse und liebet das Gute,
und richtet auf im Thore das Gericht:
ob der Herr, Gott der Heerschaaren, sich vielleicht des Restes Israel erbarme.
16. Darum spricht also der Herr, Gott der Heerschaaren, der Gebiether:
Auf allen Strassen ist Trauer,
und auf allen Gassen heult man: Weh, weh!
und ruft auf zur Klage den Ackerer
und zur Trauer alle Klagegeübten;

17. und in allen Weinbergen wird Wehklage sein,
weil ich gehe durch deine Mitte, spricht der Herr.

Zweiter Theil. Motivirung der göttlichen Strafgerichte durch zwei Wehe!

Erste Strophe: Erstes Wehe wegen der falschen Zuversicht auf Cultus und geistige Güter.

18. Weh' denen, die nach dem Tage des Herrn verlangen!
Warum wünschet ihr ihn herbei?
Der Tag des Herrn — er ist Finsterniss, nicht Licht.
19. Wie wenn Einer vor dem Löwen flieht,
und es begegnet ihm ein Bär:
und er erreicht sein Haus, und stützt sich mit der Rechten an die Wand,
und es beisst ihn die Viper. —
20. Ist (also) nicht Finsterniss der Tag des Herrn und nicht Licht,
und Dunkel und kein Tageslicht darin?
21. Ich hasse, ich verwerfe eure Feste,
ich mag nicht den Geruch eurer Feiertage.
22. Wenn ihr Brandopfer mir bringet
und eure Speisopfer — ich nehme sie nicht auf;
die Friedopfer eurer Mastkälber seh' ich nicht an.
23. Thu' weg von mir den Lärm deiner Lieder;
und das Spiel deiner Harfe höre ich nicht;
24. und offenbar wird werden wie Wasser das Gericht
und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom.
25. Habt ihr mir Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht in der Wüste
die vierzig Jahre, Haus Israel?
26. Vielmehr truget ihr das Zelt für euren Moloch
und das Standbild eurer Götzen,
das Gestirn eures Gottes, den ihr euch gemacht.
27. So mache ich euch wandern über Damaskus hinaus,
spricht der Herr, Gott der Heerschaaren ist sein Name.

Zweite Strophe: Zweites Weh wegen der falschen Zuversicht auf äussere Glücksumstände und der sich daraus ergebenden Ueppigkeit.

Cap. VI, 1. Weh' euch, ihr Reichen auf Sion und ihr Zuversichtlichen auf dem Berge Samaria's!
ihr Vornehmen, Häupter der Völker,
die gespreizt einhergehen im Hause Israel,
2. (und sprechen:) „Geht hinüber nach Chalane und sehet,
und weiter von dort nach Emath, dem grossen,
und kommt herab nach Geth der Philister
und in alle ihre besten Königreiche:
ob ihr Gebieth grösser ist, als das Eure?"
3. Die ihr euch absondert vom bösen Tage,
und nahet dem Throne der Ungerechtigkeit;
4. die ihr lieget auf Elfenbeinbetten,
und euch strecket auf euren Lagern;
die ihr schmauset das Lamm von der Heerde,
und das Kalb mitten aus den Rindern;
5. die ihr singet zum Ton der Harfe:
gleich David halten sie dafür Saitenspiele zu gebrauchen;
6. die Wein trinken aus Krügen,
und mit dem feinsten Oele sich salben,
und nichts empfinden ob dem Schaden Josephs.
7. Darum werden sie nun hinziehen an der Spitze der Gefangenen,
und auseinander stäubt die Sippe der Wüstlinge.
8. Geschworen hat der Herr, Gott, bei seiner Seele:
Ich verabscheue Jakobs Zier und hasse seine Häuser,
gebe hin Städte sammt ihren Bewohnern.
9. Und sollten zehn Menschen in einem Hause übrig sein:
so werden auch sie sterben.
10. Da trägt Einen hinaus sein Verwandter und verbrennt ihn,
seine Gebeine aus dem Hause zu schaffen,
und spricht zu dem, der im Innern des Hauses ist:
„Ist noch Jemand bei dir?"
11. und der entgegnet: „Keiner!"
und jener spricht: „Halt ein, und nenne nicht den Namen des Herrn!"

12. Denn sieh', der Herr lässt sein Aufgeboth ergehen,
und er wird schlagen das grosse Haus in Stücke
und das kleine Haus in Risse.

Schluss. Nachweis an einem Beispiele, dass es so kommen müsse.

13. Können Pferde auf Felsen laufen,
oder kann man mit Büffeln ackern?
dass ihr in Bitterkraut verkehret das Gericht
und die Frucht der Gerechtigkeit in Wermuth?
14. Die ihr euch freuet an einem Nichts,
die ihr sprechet:
Haben wir nicht mit unserer Kraft uns Hörner aufgesetzt?
15. sieh', ich wecke wider euch, Haus Israel, spricht der Herr, Gott der Heerschaaren, ein Volk,
und es wird euch zermalmen von der Gränze Emath's bis an den Wüstenbach.

Einfach und klar ist der Fortschritt des Gedankens der ersten Rede. Nachdem der Prophet den Hauptinhalt seiner Aufgabe, den Zweck seiner Sendung in einem kurzen, nach dem Sinne der Israeliten unerhörten Paradoxon („weil ich euch allein kenne aus allen Geschlechtern der Erde: darum such' ich heim an euch eure Sünden") ausgesprochen, und in der Einleitung (III, 3—8) seine Berechtigung dazu, ja die unabweisbare Nothwendigkeit seines Auftretens dargelegt: ruft er in ächt prophetischer Erregtheit und dramatischer Lebhaftigkeit (vergl. Is. I, 1) vor Allem Zeugen der Schuld und Sünde Israels auf, um durch sie dem Urtheilsspruche, der Verdammungssentenz eine allgemein giltige, richterliche Grundlage zu unterbreiten (III, 9, 10). Das Urtheil selbst lautet auf Bedrängung des Landes durch fremde Invasion und Auflösung des Reiches und Volkes Israel bis auf einen kleinen Rest (11 — 15). Näher und anschaulich zeigt er die Schrecken und Folgen dieses Strafgerichtes in seinen Wirkungen auf die Frauen (IV, 1 — 5), und schliesst die Rede mit einem wehmüthigen Blicke auf die Geschichte des Volkes. „Immer war Israel gleich undankbar und

verstockt gegen alle Heilversuche Gottes, bis es endlich zum Aeussersten kommen musste (6—13)."

Wir stossen im Fortgange der Darstellung, die wir bei einem Propheten nicht in die engen Gränzen der eigentlichen Redekunst, einer *ars oratoria* einschliessen dürfen, auf zwei scheinbare Abschweifungen, kurze, episodische Einschaltungen (III, 13 und IV, 4, 5). Die erste enthält eine Aufforderung an Israel zur Zeugenschaft, die zweite einen ironischen Aufruf zu Wallfahrten und Opfern, um solche prophetische Drohungen von vorne herein zu vereiteln. Bei beiden lässt sich leicht nachweisen, in welch engem Zusammenhange sie mit dem Ganzen stehen, und wie sie gerade am entsprechendsten Orte eingefügt wurden. Die Zeugenschaft Israels hat nicht seine Sünde, den Abfall Israels von Gott zu ihrem Vorwurfe, sondern das Gericht Gottes. Israel muss bezeugen, dass es die prophetischen Ankündigungen des Gerichtes gehört habe, damit ihm jede Ausrede abgeschnitten werde. Die Propheten mussten ganz unverwüstliche Zeugen für ihre Warnungen und Drohungen haben, damit, wenn sich die Gerichte Gottes erfüllten, man nicht sagen könne: Wir haben so etwas nicht geahnt! wie kommen doch über uns unerhörte Dinge! Amos leitet mit dieser Nöthigung zur Zeugenaussage treffend eine erneute Beschreibung der Strafheimsuchungen Gottes ein. Den Aufruf zu Wallfahrten und Opfern richtet er eben so bezeichnend zunächst, wiewohl nicht ausschliesslich an die Frauen; denn von ihnen mochten derartige Versuche zuerst ausgehen. Die Predigt des Propheten kam ihnen höchst ungelegen; mit Hohn und Spott sich darüber hinwegzusetzen, hatten sie indess nicht Muth genug, und sich wirklich zu bekehren, kam ihnen gar nicht in den Sinn. Da suchten sie, wie solches zu allen Zeiten geschieht, sich mit dem Himmel durch ein Paar Wallfahrtsgänge und durch Hekatomben von Opfern abzufinden.

In der zweiten Rede mangelt ein so geordneter, innerer, logisch-strenger Fortschritt; sie ist bewegter und mehr für das Gefühl und unmittelbaren, gewaltigen Eindruck berechnet. Was der Verstand, die Einsicht nicht mehr läugnen, noch von sich weisen kann, das soll der erschütterte, aus seiner falschen Sicherheit aufgerüttelte Wille mit aller Macht ergreifen, und sich am letzten Rettungsbrette mit der Entschiedenheit und Energie eines

Schiffbrüchigen anklammern. Darum stellt der Prophet am Eingange die Katastrophe Israels als schon vollendet dar, und ist in seinen Warnungen, Mahnungen und Schilderungen der Sünde Israels viel ausführlicher, als in der ersten Rede. Er hält vom Anfang bis zum Ende am Charakter eines Klageliedes, wie er schön seinen Vortrag selbst kennzeichnet, fest: sein Ziel ist Rührung und Erschütterung, weniger Belehrung. Ein Blick zurück auf die Rede selbst überzeugt uns leicht, dass in beiden Theilen (V, 1—17 und V, 18 — VI, 15) dieselben Wahrheiten sich wiederholen, und im ersten nur die Warnung und Mahnung, im zweiten die Anklage mehr hervortritt. Hier entwirft Amos mit sicherer Hand ein abschreckendes Bild der furchtbaren geistigen Verblendung Israels und — aller verweichlichten Völker. Sie sind unempfänglich für die einfachsten, ewigen Wahrheiten. Dadurch haben sie vor dem Richterstuhle Gottes ihre Existenz verwirkt.

In diesem Ueberblicke scheint mir zugleich der Beweis für die Richtigkeit unserer Abtheilung des ganzen Abschnittes in zwei und nicht in drei Reden zu liegen. Wir müssen bei den Versuchen der historischen Gliederung und Eintheilung nicht an äussern, oft nur zufälligen Wiederholungen (III, 1, IV, 1, V, 1) hangen, sondern den ganzen Organismus des Inhaltes mit in Erwägung ziehen, der hier offenbar zu unsern Gunsten spricht (gegen Baur, Maurer, Hitzig und Andere). Eine Beachtung verdienen noch die vielen Parallelen in beiden Reden, vergl. III, 12 mit VI, 9, 10, 4. III, 15 mit VI, 12. IV, 2, 3 mit VI, 7. IV, 13 mit V, 8.

Ueber die Zeit des Vortrages und das gegenseitige geschichtliche (nicht innere) Verhältniss beider Reden wissen wir nichts. Jedenfalls war die zweite nicht ohne tiefen Eindruck geblieben, wie schon die Erbitterung des Amasias und seine Denunciation an Jeroboam lehrt (VII, 10). Von blosser Erschütterung bis zur wahren Umkehr und Busse ist freilich noch ein grosser Schritt. Jene ist unwillkührlich, diese hat einen festen, entschiedenen Willen zur nothwendigen Voraussetzung, dessen Israel nicht mehr fähig war.

Dritter Abschnitt.

Straf-Gesichte.

Erster Theil. Erste Vision: Von den Heuschrecken.

Cap. VII, 1. Das zeigte mir der Herr, Gott: und siehe, er bildete die Heuschrecke beim Beginne des Sprossens auf den Spätregen, und siehe, der Spätregen war nach der königlichen Mahd.

2. Und es geschah: nachdem sie fertig geworden zu fressen das Gras auf dem Boden, sprach ich: „Herr, Gott, sei gnädig, ich bitte! Wer wird Jakob aufrichten, denn gering ist er?“

3. Darob erbarmte sich der Herr. „Nicht soll's geschehen!“ sprach der Herr.

Zweite Vision: Vom Feuer.

4. Das zeigte mir der Herr, Gott: und siehe, Gericht rief zu Feuer der Herr, Gott, und es frass das Meer, und frass zugleich das feste Land.

5. Und ich sprach: „Herr, Gott! lasse ab, ich bitte! Wer wird Jakob aufrichten, denn gering ist er?“

6. Darob erbarmte sich der Herr. „Auch das soll nicht geschehen!“ sprach der Herr, Gott.

Dritte Vision: Von der Maurerkelle.

7. Das zeigte mir der Herr: und siehe, der Herr stand auf einer übertünchten Mauer, und in seiner Hand war eine Maurerkelle.

8. Und der Herr sprach zu mir: „Was siehest du, Amos?“ Und ich erwiederte: „Eine Maurerkelle.“ Und der Herr sprach: „Sieh', ich lege nieder die Kelle in Mitte meines Volkes Israel: nicht fernerhin will ich sie tünchen.

9. Und zerstört werden die Götzenhöhen, und die Heiligthümer Israels vereinsamt werden, und ich erhebe mich wider das Haus Jeroboams mit dem Schwerte.“

Geschichtlicher Zwischenfall.

10. Da schickte Amasias, der Priester von Bethel, zu Jeroboam, den König von Israel, mit den Worten: Wider dich lehnet sich auf Amos in Mitte des Hauses Israel: das Land vermag's nicht (mehr), alle seine Reden zu ertragen.

11. Denn also sagt Amos aus: Durch das Schwert wird umkommen Jeroboam, und Israel gefangen aus seinem Lande ziehen.

12. Und Amasias sprach zu Amos: Seher, geh', mache dich davon in's Land Juda, und iss dort dein Brod und weissage.

13. Und in Bethel weissage fürder nicht mehr: denn hie ist das Heiligthum des Königs und hie das (heilige) Haus des Reiches.

14. Und Amos erwiederte und sprach zu Amasias: Ich bin kein Prophet und kein Prophetensohn, sondern ein Hirte bin ich, ein Maulbeerfeigenbauer.

15. Und der Herr nahm mich weg, da ich der Heerde folgte, und der Herr sprach zu mir: „Gehe, weissage meinem Volke Israel!“

16. Und nun, höre das Wort des Herrn. Du sprichst: Prophezeie nicht zu Israel, und rede nicht zum Götzenhause!

17. Darum spricht also der Herr:

Dein Weib — in der Stadt wird sie geschändet werden,
und deine Söhne und Töchter — durch das Schwert werden sie umkommen,
und dein Land — mit der Messschnur wird man's abmessen,
und du — auf entweihtem Boden wirst du sterben:
und Israel wird gefangen wegziehen aus seinem Lande.

Nach dem markirten, sich stets gleich bleibenden Ausdrucke des Propheten: „das zeigte mir der Herr,“ müssen wir durchaus bei einer Vision im eigentlichen und engsten Sinne des Wortes bleiben, und jeden andern Erklärungsversuch abweisen. Ihr Zweck war kein anderer, als den Seher in seiner prophetischen Erkenntniss zu bestärken: er sollte in Bildern schauen, dass und warum es mit Israel bereits zum Aeussersten gekommen sei. Zweimal

werden Strafgerichte auf die Bitte des Propheten unterbrochen, das drittemal aber ohne weitere Schonung ausgeführt. Die Heuschrecke hält Gott auf in ihrem Zerstörungszuge, dem Feuer (d. i., wie Umbreit mit Recht bemerkt, einer Alles versengenden Hitze) gebiethet Gott Einhalt in seinen Verwüstungen; den Verheerungen durch Feindeshand tritt er nicht mehr entgegen.

Bei der Verkündigung der Strafgerichte über Israel mochten dem Propheten zwei Dinge höchst räthselhaft sein, und viele Schwankungen und Kämpfe seines innern Lebens hervorrufen, nemlich warum keine Schonung mehr möglich sein, warum das Gebet der Frommen unähnlich den Fürbitten Mosis nichts mehr über Gott vermögen sollte, und warum Gott sein Volk gerade für die allerschrecklichste Strafe ausersehen habe, ob denn seine Milde gar keine andern Auswege wisse. Die Ueberlieferung in Feindeshand war dem Israeliten das Schrecklichste, was er sich denken konnte, denn da hatte es ja mit allen Verheissungen Gottes auf einmal ein gewaltsames Ende genommen. Schon David hatte gebethet, als ihm die Wahl zwischen drei Uebeln: Hungersnoth, Pest oder Flucht vor Feinden, gelassen wurde: „Lass uns fallen in des Herrn Hand, denn gross ist seine Barmherzigkeit; doch in die Hand der Menschen möcht' ich nicht fallen (1 Kön. XXIV, 14).“ Von da an galt als Canon: „Lieber in die Hände Gottes fallen, als in die Hände der Menschen.“

Der grosse Fehler unserer modernen Auffassung des prophetischen Berufes besteht darin, dass wir uns nicht in die alte Zeit und Denkweise zurückversetzen, sondern Alles vom Standpunkte der Erfüllung aus beurtheilen, und daher die prophetische Aufgabe viel zu leicht nehmen. Wir können die Schwierigkeiten, die ein Prophet zu überwinden, die grossen geistigen Kämpfe, die innern Widersprüche, die er zu bestehen hatte, kaum mehr ahnen; darum ziehen wir Alles so gerne in's Natürliche und bloss Bildliche herab, was in Wahrheit übernatürlich und vollkommen real war. Nur durch ganz ausserordentliche Vorgänge und Stärkungen konnten die Propheten auf der schwindelnden Höhe ihrer Stellung dem natürlichen Gefühle und den allgemeinen Erfahrungen gegenüber erhalten werden. Wenn es dem Amos so leicht gewesen wäre, sich in den Gedanken der Preisgebung seines Volkes zu finden, und sie trotz aller Widersprüche und aller innern und äussern

Unwahrscheinlichkeiten zu verkünden, als es uns wird, sie zu lesen: dann möchten Visionen unnöthig gewesen sein*).

Ein anderer Punkt, worin ich noch von der gang und geben Ansicht in Betreff dieser Visionen abweichen muss, ist ihre Auffassung und Erklärung selbst. Man hält insgemein dafür (d. h. jene Erklärer, welche sich die Mühe geben, überhaupt eine bestimmt formulirte Ansicht auszusprechen), dass in den drei Visionen zukünftige Strafen, solche, die Gott noch vorhabe, angedeutet seien, von denen der Prophet durch sein Gebet zwei abwende, die dritte aber nicht mehr. Immerhin hätte darnach das Gebet des Propheten gefruchtet: „Gott drohte mit drei Uebeln, verschont aber um des Gebetes der Heiligen willen Israel vor zweien und züchtigt es nur mit Einem.“ Aber dagegen spricht die Steigerung der Strafheimsuchungen, ferner der Umstand, dass die ersten zwei nothwendig als schon eingetroffen gedacht werden müssen, indem sie Gott nicht abhält, sondern in ihren zerstörenden Wirkungen nur aufhält, und allein die dritte eine erst kommende Strafheimsuchung bezeichnet, endlich der Habitus der Gesammtheit der prophetischen Rede. Darnach macht Gott keine Versuche mehr zur Bekehrung Israels; alle solche Versuche waren gescheitert; Israel hat es schon bis auf's Aeusserste ankommen lassen. Daher halte ich dafür, dass in den ersten zwei Visionen alle bisherigen Strafheimsuchungen bildlich bezeichnet seien, in der dritten die vom Propheten angekündigten, noch zukünftigen. Bisher hatte Gott Mitleid mit Israel und liess sich von den Bitten der Frommen zur Schonung bewegen; aber nun, da Israel hartnäckig in seiner Verblendung verharrt, hat das aufgehört. Der Inhalt dieser Visionen steht ganz parallel zu IV, 6—13. Mit Hungersnoth suchte Gott sein Volk heim; es war vergeblich.

*) Selbst Hävernick konnte sich von einer solchen seichten Auffassung der Visionen des Amos nicht frei erhalten: „Die Symbole (d. i. die Visionen) zeigen nur den höchsten Grad von Lebendigkeit der Anschauung, womit Amos den Gedanken des Gerichtes in seiner stufenmässigen Entwicklung erfasst hat (II, 2. S. 313).“ Unentschieden ist Herbst (Einleit. II, 2. S. 117): „In den letzten drei Capiteln schildert der Prophet in Gesichten und Gleichnissen (?) den stufenweisen Verfall Israels.“

Mit Hitze, mit Pest und Krankheit züchtigte er's; umsonst. Nun übergibt er Israel seinen Feinden; vergl. oben 1 Kön. XXIV, 14. Wir werden bei solcher Auffassung kaum auf eine Schwierigkeit stossen; denn der Prophet kannte begreiflicher Weise die Bedeutung einer jeden einzelnen Vision nicht schon im Vorhinein. Er wusste bei der ersten nicht, dass noch eine zweite folge; bei der zweiten konnte er an sich auf keine dritte schliessen; immer aber drängte es ihn zur Fürbitte, da er nie aufhören konnte, sein Volk zu lieben und mit ihm zu leiden. Erst beim Abschlusse der dritten Vision erkannte er ihre Bedeutung insgesammt. Da sah er, dass das Gebet der Frommen, welches Israel von den Tagen Mosis an aus tausend Gefahren und Bedrängnissen errettet hatte, dieses letzte Strafgericht nicht mehr abwenden könne. In seinen Fürbitten hatte der Prophet das ganze gläubige Israel aller Jahrhunderte repräsentirt.

Nun erklärt sich uns auch vollkommen die Stellung, welche die Visionen im Leben des Propheten einnehmen; sie bilden nicht die Hauptsache, das zunächst Beabsichtigte in seinem Berufe, sondern das Sekundäre, wenn man da von einem Primären und Sekundären reden darf. Amos erhielt diese Visionen nicht zuerst und etwa allein, so dass alles Uebrige nur poetische Erweiterung wäre, sondern zur Bestärkung und Bekräftigung der ihm schon gewordenen Einsichten in die kommenden Geschicke Israels und ihrer Motive. Er sollte durch sie, wie gesagt, vor allen Schwankungen sicher gestellt werden. Er konnte sie daher nicht voranschicken, noch seinen Reden an Israel einverleiben, da er sie selbst, getrennt von seiner ersten höhern Anregung, in einer zweiten Phase seines geistigen Verkehres mit Gott erhalten hatte*).

*) Ganz verkehrt stellt Baur das Verhältniss der Vision zur prophetischen Aufgabe dar: „Da die visionäre Darstellung, sobald sie nicht, wie bei späteren Propheten, künstlich ausgeführte, complicirte Gemälde, sondern, wie bei Amos, mit wenigen Strichen gezeichnete treffende Bilder biethet, durch ihre Anschaulichkeit, ihre Fähigkeit, das Interesse zu erregen, und ihre Behältlichkeit für Fälle besonders geeignet ist, in welchen es sich darum handelt, in kurzer Zeit mit wenigen Worten einen bleibenden Eindruck zu machen: so ist höchst wahrscheinlich, dass eben in jener Reihe von Gesichten die ursprüng-

Der kurz erwähnte Vorfall mit dem Priester Amasias hängt genau mit den Vorträgen der Visionen zusammen; denn sowie Amos den Namen Jeroboam, was er bisher nicht gethan, ausgesprochen hatte, knüpfte Amasias daran seine Denunciation; er hatte einen bestimmten Anklage-Akt, nicht bloss allgemeine Drohungen und Warnungen. Amos hat sich eines Majestäts-Verbrechens schuldig gemacht; er predigt gegen die bestehende Dynastie, und zwar gegen ein Herrscherhaus, dem Israel den tiefsten Dank schuldet. So zeuget Alles für die historische Treue, welche der Prophet bei der schriftlichen Aufzeichnung seiner Orakel bewahrte.

Zweiter Theil. Vierte Vision: Vom Obsthaken, mit einer kurzen prophetischen Warnrede in drei Strophen.

Cap. VIII, 1. Das zeigte mir der Herr, Gott: und siehe, ein Obsthaken.

2. Und er sprach zu mir: „Was siehst du, Amos?" Und ich erwiederte: „Einen Obsthaken." Und der Herr sprach zu mir: „Gekommen ist das Ende über mein Volk Israel; fürder werde ich seiner nicht mehr schonen."

3. Und wimmern werden die Thürangeln des Palastes an jenem Tage, spricht der Herr, Gott: Viele werden sterben, über jedem Orte wird Stille liegen.

Die damit verbundene Rede. Erste Strophe: Die Anklage.

4. Höret das, die ihr zertretet die Armen,
und zu Grunde richtet die Dürftigen des Landes,

lichen Aussprüche des Amos nach Inhalt und Form wenigstens im Ganzen uns vorliegen, wenn auch nachher beim Aufzeichnen, wie es in der Natur der Sache liegt, am Ausdruck Manches geändert wurde (S. 112)." Auch er identificirt in höchst seltsamer Begriffsverwirrung Vision mit Allegorie, macht sie zu einem puren geistigen Selbstprodukte des Propheten, und ahnet, wie die Uebrigen, nicht, dass Visionen auch für die Propheten selbst einen Zweck haben mochten,

5. sprechend: O dass vorüber wäre Neumond, und wir Markt hielten,
der Sabbath, und wir Getreide aufthäten:
zu verringern das Maass, und hinaufzutreiben den Preis,
und falsches Gewicht zu unterschieben;
6. damit wir an uns bringen durch Bestechung die Dürftigen
und wegen ein Paar Schuhe die Armen,
und den Abfall des Getreides verkaufen.

Zweite Strophe: Die Drohung.

7. Geschworen hat der Herr bei Jakobs Zier:
Nie und nimmer vergesse ich all deiner Werke!
8. Wird nicht darüber beben die Erde, und trauern alle ihre Bewohner?
Und es erhebt sich wie ein Strom Jeder,
und ergiesst sich und zerrinnt wie der Strom Aegyptens.
9. Und es wird geschehen an jenem Tage, spricht der Herr, Gott:
Untergehen wird die Sonne am Mittag,
und die Erde werde ich verfinstern am hellen Tage.
10. Und ich verwandle alle eure Feste in Trauer,
und alle eure Lieder in Wehklage;
und ziehe über eure Rücken alle Busskleider,
und mache kahl alle eure Häupter;
und ich mache (das Land) wie die Trauer um einen Eingebornen,
und sein Letztes wie einen bittern Tag.

Dritte Strophe: Dann wird Israel erkennen, dass es von Gott verlassen und verworfen ist, und diess wird seine grösste Strafe sein.

11. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr,
und ich sende Hunger in das Land:
keinen Hunger nach Brod und keinen Durst nach Wasser,
sondern das Wort Gottes zu hören.
12. Und es wird sie treiben von Meer zu Meer
und von Mitternacht gen Morgen:
sie werden umherstreifen, suchend das Wort des Herrn,
und werden es nicht finden.

13. An jenem Tage verschmachten die Jungfrauen, die holden,
und die Jünglinge vor Durst:
14. die schwören bei der Sünde von Samaria
und sprechen: „Bei deinem Gotte, Dan! Beim Wege
nach Bersabee!“ —
und sie werden fallen und nicht aufstehen.

Fünfte Vision, mit einer betheuernden und warnenden Anrede Gottes, welche indess nicht der Vision selbst angehört.

Cap. IX, 1. Ich sah den Herrn stehen auf dem Altare, und er sprach: Zerschlage den Riegel, dass die Schwellen beben, und deren Raub sei an den Köpfen Aller: und ihren Rest werde ich durch das Schwert tödten, und kein Entrinnen wird ihnen sein. Sie werden fliehen, aber Keiner wird gerettet werden aus ihnen, wer flieht.

Betheurung der sichern und vollständigen Erfüllung der angedrohten Strafgerichte: Gott ist ja der Allmächtige.

2. Wenn sie hinabsteigen in die Hölle,
wird sie da meine Hand holen;
wenn sie hinaufsteigen in den Himmel,
zieh' ich sie von dort herab.
3. Und wenn sie sich auf der Höhe des Karmel verbergen,
werd' ich sie daselbst aufspüren und ergreifen;
und wenn sie sich verkriechen vor meinen Augen in der
Tiefe des Meeres,
werde ich der Schlange gebiethen, sie zu stechen.
4. Wenn sie in Gefangenschaft wandern vor ihren Feinden her,
werde ich dem Schwerte gebiethen, sie zu tödten;
und ich werde meine Augen auf sie richten
zum Bösen und nicht zum Guten.
5. Der Herr, Gott der Heerschaaren, der anrührt die Erde, und
sie bebt,
und es trauern alle Bewohner auf ihr;
und es erhebt sich wie ein Strom Jeder,
und ergiesst sich und verrinnt wie der Strom Aegyptens;

6. der aufbaute im Himmel seine Gänge,
und ihr Gefüge auf die Erde gründete:
der ruft die Wasser des Meeres und sie ausgiesst über die Erde hin —
Herr ist sein Name!

Begründung der göttlichen Strafgerichte; Israel hat vor den Völkern nichts voraus, als Sünde und Frevel.

7. Seid ihr mir nicht, Kinder Israel, wie die Kinder der Aethiopen? spricht der Herr,
führte ich nicht Israel aus dem Lande Aegypten,
und (ebenso) die Philister aus Kappadozien und die Syrier aus Cyrene?
8. Sieh', die Augen des Herrn sind über dem sündigenden Reiche,
und ich tilge es weg vom Boden,
doch nicht ganz und gar werde ich das Haus Jakob vertilgen, spricht der Herr.
9. Denn sieh', ich werde gebiethen, und worfeln unter allen Völkern das Haus Israel,
wie geworfelt wird der Weizen in der Wanne;
und kein Körnlein wird zu Boden fallen.
10. Durch's Schwert werden umkommen alle Sünder meines Volkes, die sagen:
„Nicht nahe kommen, nicht treffen wird uns das Böse."

Epilog.

11. An jenem Tage werde ich aufrichten die Hütte Davids, die zerfallen,
und wieder aufbauen ihre Mauerrisse;
und was zusammengestürzt war, werde ich erneuern,
und es wiederherstellen, wie in den Tagen der Vorzeit;
12. auf dass sie in Besitz nehmen den Rest Edoms und alle Völker,
da über sie genannt wird mein Name,
spricht der Herr, der thut solches.
13. Siehe, Tage kommen, spricht der Herr;
und reichen wird der Pflüger an den Schnitter
und der Traubenkelterer an den Sämann;

und die Berge werden Süssigkeit träufeln,
und alle Höhen bebaut sein.
14. Und ich bringe zurück die Gefangenen meines Volkes Israel,
und sie werden verödete Städte aufbauen und bewohnen,
und Weinberge pflanzen und ihren Wein trinken,
und Gärten anlegen und deren Früchte essen.
15. Und ich werde sie pflanzen in mein Land,
und sie nicht mehr herausreissen aus ihrem Boden, den
ich ihnen gegeben:
spricht der Herr.

Wir können es als unwesentlich dahingestellt sein lassen, ob Amos alle Visionen gleichzeitig empfangen habe, oder nicht; so viel ist gewiss, dass er sich durch Amasias nicht einschüchtern liess, sondern muthig auf seinem Posten verharrte, bis ihn Gott davon abrief. Doch möchte ich es vorziehen, dass Amos erst nach seinem Conflikte mit den Priestern von Bethel (Amasias handelte im Namen der ganzen, in ihrer Existenz gefährdeten Priesterschaft), durch diese letzten zwei Visionen gestärkt und aufgerichtet wurde. Sie zeigten ihm nicht bloss die Sicherheit, sondern auch zugleich die unmittelbare, drohende Nähe des göttlichen Gerichtes.

Wie lange Amos noch in Bethel und Israel blieb, wird nirgends angedeutet; alle Vermuthungen darüber sind umsonst. Menschenrücksichten bewogen ihn nicht, das sehen wir an der furchtbaren Vorherverkündigung, die er dem Amasias in's Gesicht schleudert. Menschen hatten ihn nicht berufen, Menschen konnten ihn nicht abrufen.

Doch sollte er von seinem Schauplatze nicht weichen, ohne zuvor noch einen tröstenden Blick in die messianische Zukunft zu werfen. Er hebt den Schleier dieses heiligen Geheimnisses, das von den nachfolgenden Propheten mehr und mehr in seinen Einzelnheiten geschaut wird; die Contouren des Bildes treten heraus, die Morgendämmerung wird heller und heller bis zum vollen Aufgange der Sonne der Gerechtigkeit, Jesus Christus hochgelobt in Ewigkeit!

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. *Verba Amos*, *qui fuit*, ganz wie Jer. I, 1: *verba Jeremiae . . . de sacerdotibus*, *qui fuerunt;* statt *verba* hat Is. I, 1 *visio*. *qui fuit in pastoribus de Thecue* ist genau dem Hebräischen nachgebildet und gerade in dieser Treue sehr bezeichnend, Thekue wird dadurch als ein Ort hervorgehoben, wo sich vorzugsweise Hirten (Schaafhirten) aufhalten, unter diesen war auch Amos. Hieronymus sagt über Thekue: *Hic propheta . . . fuit de oppido Thecue*, *quod sex millibus ad meridianam plagam abest a sancta Bethlehem . . . : et ultra non est viculus*, *ne agrestes quidem casae et furnorum similes*, *quas Afri appellant mapalia. Tanta est eremi vastitas*, *quae usque ad mare rubrum . . . dilatatur. Et quia humi arido et arenoso nihil omnino frugum gignitur*, *cuncta sunt plena pastoribus: ut sterilitatem terrae compensent pecorum multitudine.* Die Stadt Thekue war klein, auf einem Hügel gelegen, mit herrlicher Aussicht, aber nicht unbedeutend durch ihre Befestigung. *pastor*, im Hebräischen נקד, das nur noch 2 Kön. III, 4 vorkommt, aber in einer Verbindung, dass seine Bedeutung nicht zweifelhaft sein kann: „Und Mesa, König von Moab, war ein *Noked* und steuerte dem Könige von Israel hunderttausend Mastlämmer und hunderttausend Widder in der Wolle." Ueber das Etymon נקד vergl. Ges. *thes.*,

abweichend davon Fürst, *Conc. v. v.* נקד II, der *cond-ere*, sanskr. *cut*, *cud (custodire?)*, damit vergleicht; so dass נקד nicht im engern Sinne einen Schaafzüchter, sondern jeden „Hirten oder Heerdenbesitzer" bezeichnet. Schon dem heil. Ephräm war das Etymon נקד in der Bedeutung „Hirte" unbekannt, vergl. seine Bemerkung zu 2 Kön. III, 4: „Das Wort *Noked*, welches hier der Schriftsteller gebraucht, stammt aus dem Hebräischen," so dass die Ableitung Fürst's aus einer Wurzel, welche sich in den nichtsemitischen Sprachen weiter entwickelt hat, vorzuziehen scheint. Dieser alte, seltene Name hatte sich für solche, welche nur von der Viehzucht lebten, erhalten; er kann in den heiligen Urkunden nicht oft vorkommen, weil diese Art des (ausschliesslichen) Hirtenlebens in Palästina selten war. Ob die Weideplätze um Thekue vorzugsweise für Schaafheerden geeignet sind, weiss ich nicht, nur muss ich mich verwahren, einen solchen Schluss aus einer bloss beiläufigen Bemerkung Robinson's zu ziehen. Wenn er unter der winzigen Heerde von etwa 600 Schaafen und Ziegen eines arabischen Lagers nur wenig Kühe sah, versteht sich das so ziemlich von selbst. Ebensowenig darf man sich mit Baur, um für נקד die Bedeutung „Schaafzüchter" ausschliesslich zu vindiciren, auf 2 Kön. III, 4 berufen, indem es dort ja ausdrücklich heisst, dass Mesa ebenso viele Kälber als Widder steuerte. Zu *ante duos annos terrae motus* vergl. Joh. XII, 1 *ante sex dies Paschae*, genau dem Griechischen nachgebildet, es findet sich auch sonst im Lateinischen, *ante annum Trojanae cladis*. Justin. Zum Factum vergl. Zach. XIV, 5. Ueber die Zeit erfahren wir indess auch dort nicht mehr, als hier; es ereignete sich unter der Regierung des Königs Ozias; die nähern Bestimmungen der Rabbinen sind blosse Vermuthungen oder Combinationen. *quae vidit* bestimmt die Natur und den Ursprung der „Worte des Amos", sie werden dadurch als „prophetische Worte" beurkundet, das „Sehen" drückt die Thätigkeit des Propheten aus; schon Hieronymus bemerkt: *Quos (sermones) vidit super Israel non carnis oculis, sed mentis intuitu.* „Ueber Israel," d. i. im engern Sinne: das Zehnstämmereich. Die Aufschrift ist so einfach und die Zeitangabe in derselben so bestimmt, dass uns nichts zu einer spätern nachträglichen Hinzufügung berechtigt. Gerade der Archaismus, oder der spezifisch-provinzielle Ausdruck נקד spricht für ihre

Ursprünglichkeit; auf *qui fuit* (אשר היה) dürfen wir keinen Nachdruck legen, היה ist das aoristische Präsens, vergl. Jon. III, 3.

v. 2. „Und er sprach" — aus dem obigen „Worte des Amos" wiederholt; diese Wiederholung findet sich unter verschiedenen Formen (vergl. Os. I, 2) in der Regel nach längern Ueberschriften, und wird nur da unterlassen, wo der Prophet gleich mit einem affektvollen Ausrufe beginnt, z. B. Is. I, 2: „Höret, ihr Himmel! vernimm, o Erde!" Ein eingeschobenes *et dixit* wäre da matt und störend; ebenso Mich. I, 2. — *rugiet* und *luxerunt* wörtlich nach dem Hebräischen (mit dem sogenannten *Vau convers*), vorzüglich gebraucht für die Gegenwart bei oft wiederholten Handlungen, oder sogenannten Zustandsätzen, vergl. Ewald, Gramm. S. 549. Schon Hieronymus hat's in diesem Sinne genommen, wenn er sagt: *Quum Dominus de Sion . . . dederit . . . vocem suam tunc omnia speciosa pastorum i. e. doctrina haereticorum . . . lugebit. rugire* ist wie שאג der eigentliche Ausdruck vom Brüllen des Löwen, der sich von seinem Lager erhebt oder seine Beute anfällt; es wird nicht selten mit oder ohne Beisatz von „Löwe" auf Gott übergetragen, wo er sich erhebt zum Gerichte der Völker; vergl. Os. XI, 10. Jer. XXV, 30. *dare vocem* (נתן קול), sonst vom „Donnern" gebraucht, hier aber im nächsten, engsten Sinne: „seine Stimme erheben," wie es das vorhergehende „Brüllen" schon verlangt. Die Uebersetzung „donnern" passt nicht, weil man es doch wieder im bildlichen Sinne für „seine Stimme erheben" nehmen, also zu seiner ersten Bedeutung zurückkehren müsste. Denn Gott „donnert" nicht von Sion aus, sondern vom „Himmel" herab, und in Folge seines „Donnerns" welken und trauern die Triften nicht, sondern leben neu auf. נתן קול von Menschen, Thieren, vom Meere u. s. w., vergl. Ges. *thesaur. s. v.* קול. Die Bemerkung des Hieronymus: *Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat: verbi gratia, qui nauta est et gubernator, tristitiam suam comparat tempestati; damnum, naufragium vocat; inimicos suos ventos contrarios appellat. Cur haec dicta sunt? ut scilicet ostendamus etiam Amos Prophetam, qui pastor de pastoribus fuit: et pastor non in locis cultis, ... sed in lata eremi vastitate, in qua versatur leonum feritas, et interfectio pecorum,*

artis suae usum esse sermonibus: ut vocem Domini terribilem atque metuendum rugitum leonum et fremitum nominaret — zeigt hinlänglich, wie schwach die Gründe der Gelehrten sind, welche auf diese Stelle hin eine Abhängigkeit des Amos von Joel präsumiren. Zu *luxerunt* (אבל) vergl. Os. IV, 3; eine Steigerung des bildlichen Ausdruckes liegt in *exsiccatus est*, das hebräische יבש gut wiedergegeben: vertrocknen; die Quellen des Karmel versiegen, und seine Wälder verdorren. Aus diesem zweiten Verbum ergibt sich auch, dass wir *luxerunt* (אבל) entsprechender in der Bedeutung „verwelken" nehmen. Es unterliegt keinem Zweifel, dass wir bei Karmel nicht an jenes kleine Karmel der jüdischen Wüste (Jos. XV, 55, heut zu Tage Kurmul, etwa sieben römische Meilen im Süden von Hebron, 1 Sam. XV, 12), sondern an den grossen, prachtvollen, reich bewässerten Karmel in Galiläa zu denken haben, dessen üppiger Baum- und Graswuchs sprichwörtlich geworden ist; vergl. Is. XXXIII, 9. Die Ebenen und Berge welken und trocknen aus, nicht weil die Stimme Gottes gegen sie gerichtet ist, als Folge, sondern aus Schrecken und Furcht, der Herr, dessen Stimme sie vernehmen, möchte wider sie zum Gerichte kommen. Sehr schön verbindet der Dichter die Wüste (die Weideplätze, Joel I, 19) mit den Fruchtgefilden Judäa's, den Süden mit dem Norden; ringsum verbreitet die Stimme Gottes Schrecken und Zagen.

v. 3. „Das spricht" — erklärt das vorhergehende „brüllen und seine Stimme erheben". *super tribus ... et super quatuor*, „wegen dreier Verbrechen von Damaskus und wegen vier," wird jetzt allgemein und gewiss richtig = „wegen der vielen Verbrechen von Damaskus" genommen; die bestimmte Zahl „drei und vier" statt der unbestimmten „viele". Dafür spricht schon die sich stets gleichbleibende, achtmalige Wiederholung, indem doch nicht alle Staaten gerade gleichviele Sünden gegen den Herrn begangen haben konnten; ferner der hebräische Sprachgebrauch, besonders bei den Dichtern, die überall das Concrete dem Abstrakten, das Spezielle dem Allgemeinen vorziehen. Wenn wir aber fragen, warum der Prophet unter den verschiedenen, möglichen Ausdrucksweisen „zwei und drei (Job XXXIII, 29), sechs und sieben (ebend. V, 19), sieben und acht (Mich. V, 4. Pred. XI, 2)" gerade „drei und vier" gewählt habe, so ist

die Antwort wohl dahin zu geben, dass sie die einfachste und zunächstliegende war; denn „zwei und drei" oder zweimal und dreimal bezeichnet im Hebräischen nicht vielmal, sondern „mehrmal" (zu wiederholten Malen, *iterum ac saepius*), der Begriff vielmal liegt zuerst in „drei und vier". Bei dem Gebrauche der höhern Zahlen „sechs und sieben", sowie „sieben und acht" walteten noch andere Rücksichten vor, die hier fehlten. Möglich ist, dass Amos „drei und vier" auch wählte, weil er sich nach einer siebenfachen Wiederholung mit derselben Drohung an Israel wendet und da stehen bleibt; er beginnt da auf ein Neues den Kreislauf seiner Drohungen. Mit Recht hat Baur die Vergleichung von Sprüchen VI, 16; XXX, 15, 18, 21, 29, auf welche sich Maurer bezieht, abgewiesen. Schon die syrischen (Ephräm) und griechischen Exegeten haben in unserm Sinne erklärt. Vatablus gut: *si tantum bis atque ter peccasset*, *pepercissem illi. nunc quia nullum peccandi finem facit ect.* In *non convertam eum* bezieht Hieronymus das Pronomen, und mit Recht, auf Damaskus; es hält schwer, einzusehen, in wie ferne Baur diess „eine offenbar falsche Uebersetzung" nennen kann. Wir haben ja gar nichts, auf was sich das *suff.* in אשיבנו beziehen könnte; denn noch ist keine Drohung ausgesprochen, die Gott zurücknehmen könnte; sollten wir die moderne Uebersetzung: „nicht werde ich es" (Rückert, Maurer), *sc.* was ich über Damaskus beschlossen habe, adoptiren können, so wird man אשיב allein, ohne Suffix. erwarten. *non convertam eum* im Munde Gottes ist sehr entsprechend. Gott sieht nemlich Damaskus schon am Rande des Verderbens, auf einer abschüssigen Bahn, aber wegen seiner Sünden hält er's nicht auf, wendet er's nicht zurück. Die Rede gewinnt dadurch sehr an Lebhaftigkeit, nur müssen wir bei *convertere* nicht starr gerade am „bekehren" haften bleiben, wie es die ältern Erklärer vorzugsweise thaten, Estius: *Propter multiplicia Damasci scelera non convertam eam ad misericordiam meam.* Die LXX stimmen mit Hieronymus überein, der Chaldäer hat: *non parcam iis*, genauer: *condonabo*, שוב = wiederherstellen. „Darum dass" hebt aus den verschiedenen Verbrechen Eines heraus; der Grund, dass Amos gerade dieses Vergehen heraushob, ist in den historischen Erinnerungen, welche sich ihm aufdrängten und zu seinem Orakel veranlassten, zu suchen. Sie waren

dem Volke selbst noch lebendig im Andenken. Von „Vergehungen gegen die Theokratie“ (Hengstenberg, Hävernick) ist zunächst nicht die Rede. Galaad (Gilead), der bekannte, fruchtbare Gebirgszug zwischen dem Hieromax und dem Arnon auf der Ostseite des Jordan. „Dreschen mit eisernen Wagen,“ d. i. zermalmen mit eisernen Dreschmaschinen, nach einer barbarischen Kriegssitte des Alterthumes, das mit Dreschwagen über die am Boden liegenden gefangenen Feinde fuhr und sie so zermalmte. Hieronymus beschreibt den Dreschwagen richtig: *Est autem genus plaustri, quod rotis supter ferreis atque dentatis volvitur, ut excussis frumentis, stipulam in areis conterat et in cibos jumentorum propter foeni sterilitatem paleas comminuat.* Von dieser Grausamkeit der Damaszener gegen die Einwohner Galaads sprechen ausdrücklich die Bücher der Könige (2 Kön. XIII, 7), nur ist damit nicht ausschliesslich diese Eine That gemeint, sondern die ganze traurige Periode der schmählichen Verluste, welche Jehu (884—856, vergl. 2 Kön. X, 32, 33) gegen das Ende seiner Regierung und Joahas (856—840) von den Syrern erlitten.

v. 4. Die Drohung Gottes ist gegen Damaskus gerichtet; eine Stadt wird heimgesucht vorzugsweise mit Feuer. Benadad (III.), der erst unter Joas (840—825) zur Regierung kam, mochte zur Zeit unsers Propheten noch leben; Hasael (Azael), sein Vater, hatte die oben bezeichneten glücklichen Kriege gegen Israel geführt; desshalb nennt Amos gerade diese beiden Fürsten. *et mittam* in Verbindung mit dem vorigen *non convertam* soviel wie *sed mittam;* doch steht *et* recht passend und ächt hebräisch, voll Nachdruck: ich wende nicht ab, und (noch dazu) ich werde Feuer werfen. *domum* und *domos* sind die königlichen Paläste, nicht Damaskus schlechthin, wie man aus dem Folgenden: „Riegel von Damaskus“ sieht; der Wechsel zwischen Singular und Plural ist zunächst nur poetische Abwechselung, aber in so ferne mag eine feine Absichtlichkeit darin liegen, als Benadad von den Schätzen und dem Raube seines Vaters in üppiger Sicherheit prachtvolle Königsbauten aufgeführt hatte. Ueber ארמנות, das Hieronymus übereinstimmend mit den Alten und Rabbinen richtig, wiewohl allgemein mit *domus* gibt, vergl. Fürst, hebr. und chald. Handwörterbuch.

v. 5. „Ich zerbreche den Riegel" (nicht Plur. die Riegel) scheint sich nach Hieronymus: *omnem Syrorum fortitudinem, quae veluti quodam plaustro et vectibus adversariorum impetus submovebant*, auf das Heer und dessen Führer, das Folgende auf die übrigen Einwohner zu beziehen. Doch ist dagegen die Gegenüberstellung von „Einwohner" und „Scepterträger (König)". Zunächst ist der Riegel (oder nach einem andern *tert. comp.* das Schloss) von Damaskus die Akropolis, im weitern Sinne alle Bollwerke der Stadt. Dadurch gewinnen wir einen schönen Fortschritt der Rede: die Paläste werden angezündet, die Akropolis mit allen Bollwerken dem Erdboden gleich gemacht. *et disperdam*, das hebräische כרת = ausrotten, vertilgen. In den Ausdrücken: *campus idoli* (און) und *domus voluptatis* (עדן) kann das zweite Wort *Aven* und *Eden* auch als *nom. propr.* zur Bezeichnung einer Stadt (oder Landschaft) genommen werden, worauf Hieronymus auch selbst indirekt hinweist: *Campum autem idoli quod Hebraice dicitur Aven et Septuaginta et Theodatio interpretati sunt ὤν.* Die alten Zeugen (Chaldäer, Syrer), die Rabbinen, sowie die neueren Erklärer sind übereinstimmend für die Annahme von Eigennamen: „Ich vertilge den Einwohner aus dem Thale von Aven und den Scepterführer aus dem Hause Eden." Doch stehen dagegen noch immer sehr ernste Bedenken. Denn 1) vom damaszenischen Syrien kennen wir nur Eine Hauptstadt Damaskus; auf eine Haupt- und Residenzstadt wird aber durch „Scepterführer" hingewiesen. 2) In der Gegenüberstellung von און und עדן haben wir ein feines Wortspiel dem Sinne wie dem Klange nach, das treffend auf Damaskus passt. Ebenso passend ist die Verbindung von בקעה mit און „Götzengefilde, Götzenebene" und die von בית mit עדן „Lusthaus". Die herrliche Lage von Damaskus ist allbekannt; „Halsband der Schönheit, Maal auf der Wange der Welt, Gefieder des Paradiesespfauen" nennen es die arabischen Schriftsteller, und verlegen dahin eines der vier Paradiese. Der Prophet bezog seine Ausdrücke auf Stadt und Umgebung zugleich. 3) Will man *Aven* und *Eden* zu eigenen Namen machen, so hält es sehr schwer, die Existenz dieser Städte nachzuweisen. Wie man bei *Aven* an Heliopolis (heut zu Tage Baalbek) in Cölesyrien denken könne, ist schwer einzusehen; denn das ägyptische *On* (Gen. XLI, 45,

kopt. *Oein*, Licht, Sonne) hat mit dem hebräischen Stamme און gar nichts gemein. Dass Baalbek einmal diesen Namen *On* gehabt habe, ist höchst unwahrscheinlich; der Sonnencult ist bei den Semiten ursprünglich und so alt, wie bei den Aegyptiern; sein gemeinsamer Herd ist in Babylon zu suchen, so dass von einer Uebertragung des ägyptischen Namens mit dem ägyptischen Culte keine Rede sein kann. Auch ist bekannt, dass sich die Namen der Städte im Oriente mit einer merkwürdigen Stabilität selbst noch in ihren Ruinen erhalten. Darum läge es viel näher, unter unserm *campus idoli* jenes schöne Thal in der Nähe von Damaskus, zwei deutsche Meilen davon entfernt, zu verstehen, welches noch heut zu Tage „Thal Un" heisst, wenn nur der Zeuge des Michaelis (in seinen Anmerkungen zu unserer Stelle) zuverlässig genug wäre; denn andere Reisende berichten davon nichts. Darauf könnte Amos hingedeutet haben, weil es wegen seiner Nähe immer noch zu Damaskus gerechnet werden und Beth-Eden ein königlicher Lustort gerade in diesem Thale sein dürfte. Dadurch gewännen wir ein schönes Wortspiel, indem der Prophet aus dem Thale *On* (Thal der Ruhe آنَ, med. *Vau*, sich behaglich fühlen) ein Thal *Aven* (Thal der Nichtigkeit, Eitelkeit, Sünde, Mühe آنَ, med. *Je*, sich abmühen) macht. Doch erhebt Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2. S. 302, mit Recht ernste Bedenken gegen die Wahrheitsliebe des von Michaelis angeführten Zeugen, des Arabers Jos. Abbas; Bedenken, in denen wir durch die Erfahrungen Robinsons, der zur äussersten Klugheit im Fragen ermahnt, nur bestärkt werden. Mit der Frage über *Aven* hängt auch die von Beth-Eden zusammen; dieses kann nur ein Eigenname sein, wenn es auch ersteres ist. Man nennt nun wohl ein Eden am östlichen Abfalle des Libanon, allein welche Bedeutung dieser Flecken in der alten Welt gehabt habe, erfahren wir nirgends.

Wenn Damaskus schon in der alten Welt (sprichwörtlich) für Eines der Paradiese galt, dann passt darauf sehr gut Haus Eden, Haus des Paradieses. *tenentem sceptrum* = *regem. transferetur*, verpflanzt, d. i. in's Exil geführt werden, auswandern. „Syrien" im Hebräischen Aram (*Damasci populum sive Aram, i. e. Syrum*, Hieronymus); im engern Sinne: Volk der Stadt

und des Landes von Damaskus. Hieronymus spricht sich über die Lage von Cyrene zu IX, 7 gelegentlich aus: *Syros quoque, i. e. excelsos et sublimes*, *qui dicuntur Aram* (ארם Hochland) *transtulit de Cyrene infirmo pariete* (קיר Wand, Mauer), *sive quae imminebat amarissimo mari et vicina Syrtibus erat.* Daraus ersehen wir, dass er das afrikanische, berühmte Cyrene vor Augen hatte. Indess haben schon die ältern Erklärer diess als einen Irrthum nachgewiesen; vergl. Menochius: *Non est sermo de Cyrene*, *quae est in Africa*, *at de alia quae est in Media;* ebenso Mariana; beide nach Jos. Flavius; richtiger bestimmt die Lage von *Kir* Calmet, *Diction. s. v. Cyrene: Cyrenaica prope Aegyptum ditioni Teglathphalassar non subdebatur; quare non illuc*, *sed in Iberiam*, *seu Albaniam*, *ubi fluvius Kir sive Cyrus in Mare Caspium influit*, *Damascenos traducere potuit.* Die Landschaft am Flusse Kyros, zwischen dem Kaukasus und den armenischen Gebirgen, war die Urheimat der Syrer (Aramäer), wie der Prophet IX, 7 ausdrücklich sagt. Der Sinn unsers Ausdruckes enthält somit die Drohung: „dass die Einwohner des Reiches von Damaskus dahin zurückgebracht werden sollen, von wo sie gekommen seien,“ gerade so, wie wenn Gott zu den Israeliten sagt: „Ihr sollt wieder nach Aegypten zurückgebracht werden,“ Os. VIII, 13; IX, 3. Amos nennt aber noch Kir als eine fern gelegene, nördliche Landschaft, um zugleich den Feind anzudeuten, durch den Gott seine Strafgerichte ausführen werde. Ihre Erfüllung erfolgte durch Tiglat-Pileser, der dem damascenischen Reiche ein Ende machte und die Einwohner von Damaskus nach Kir verpflanzte. Wenn 2 Kön. XVI, 9 ausdrücklich Kir genannt wird, so mag diess schon mit Rücksicht auf unsere prophetische Stelle geschehen sein. „Spricht der Herr“ schliesst das Orakel, wie es begonnen hatte; dieselbe Formel wiederholt sich noch in den folgenden Strophen, wenn auch nicht constant in allen.

v. 6. Gaza gebraucht Amos als Repräsentanten des ganzen Philistäer-Gebiethes mit seinen fünf Hauptstädten, unter denen Gaza die grösste und mächtigste war. Plutarch (*Alex.* c. 25) nennt sie die grösste Stadt von Syrien, und sie hat noch heut zu Tage mehr Einwohner als Jerusalem. *eo quod transtulerint captivitatem;* גלה wie oben mit *transferre*, das *nom.* גלות mit

captivitas gegeben, genauer wäre *transmigratio*, die Wegführung in's Exil; eine *capt. perfecta*, oder *transmigratio perfecta* ist eine (erzwungene) Auswanderung, wo Keiner zurückbleibt. *ut concluderent* = *ut traderent*, wie Hieronymus erklärend beifügt: *Ut nullus remanserit captivorum*, *qui non sit traditus Idumaeis;* indess ist *concludere* dem hebräischen סגּר genau nachgebildet und entspricht dem vorhergehenden: ausführen (*transferre*). Edom ist das Land, wo die Weggetriebenen festgehalten, eingeschlossen, wohin sie in die Gefangenschaft geschleppt werden. Wer gefangen geführt wurde, ist nicht angegeben, bezieht sich aber selbstverständlich auf die Juden, das Volk Gottes.

v. 7. „Mauer" für „Befestigungen" überhaupt. Mauer mit Wällen, Thürmen und den Citadellen der Stadt.

v. 8. Azotus (das heutige Esdud), in einer Entfernung von etwa 10 Stadien nördlich von Gaza, die zweit-grösste Stadt der Philister; Askalon, fast in der Mitte zwischen Azotus und Gaza gelegen, hart am Meere, heut zu Tage ein Trümmerhaufe; Akkaron (Akir), zwischen Azotus und Jabne, fast in gerader Linie östlich von Jerusalem, etwa 3 Stadien vom Meere entfernt. Die Philistäer hatten Könige, jedes Gebieth seinen eigenen Herrscher; Amos nennt den Einen König von Askalon für alle. Die Drohung, welche über die Philistäa ausgesprochen wird, besteht im völligen Untergange des Volkes, jene über Damaskus in der Wegtreibung seiner Bewohner; im Uebrigen sind sich beide Strophen ganz gleich. Der Umstand, dass bei Philistäa mehrere Städtenamen vorkommen, erlaubt uns den Schluss nicht, desshalb auch *Aven* und *Eden* (Vers 5) für *nomm. propr.* zu nehmen; denn immer werden fünf Philisterstädte genannt und dagegen nirgends mehrere Hauptstädte des damaszenischen Syrien; im Gegentheile liegt die umgekehrte Folgerung viel näher, dass Amos gerade um der Gleichförmigkeit willen das Eine Damaskus unter mehreren Namen aufgeführt habe. „Umkommt der Ueberrest" — nicht was ausser diesen Städten noch zu Philistäa gehört, wird umkommen (Hieronymus: *Et peribunt reliqui Philistiim: quos aut Geth civitatem, aut omnes vicos, qui supradictis urbibus subjacent, debemus accipere*), sondern Alles, was nach den eben bezeichneten Heimsuchungen und Strafgerichten Israels noch übrig ist, soll nicht verschont werden; die Philistäer sollen ganz und gar

ausgerottet werden; שארית heisst immer „der Rest“ eines schon heimgesuchten Volkes; ebenso hätte Amos auch oben sagen können: *et tranferentur reliqui (reliquiae) populi Syriae.* Die Drohung ist sehr allgemein, aber hinreichend bestimmt; ihre nahe Erfüllung kündigt Isaias XIV, 28—32 an; sie konnte natürlich nur nach und nach eintreten; doch verschwinden die Philister sehr früh aus der Reihe der vorderasiatischen Völkerschaften. Von Damaskus war das nicht vorausgesagt worden. Ueber die Weglassung der fünften Philisterstadt Geth vergl. VI, 2. *convertam*, „ich bringe zurück, ich wende um,“ Gott hatte seine Hand von Akkaron weggezogen, nun will er sie Akkaron zukehren, *sc.* zur Strafe und Heimsuchung.

v. 9. Indem den Phöniziern ganz dasselbe Vergehen wie den Philistern vorgehalten wird, müssen beide Nationen in Coalition gegen Juda gedacht werden. Zwar führten die Phönizier niemals Krieg mit den Juden, aber als Kaufleute liessen sie eben keinen Vortheil unbenützt vorübergehen und hielten sich immer zur siegenden Parthei. Die Tyrier standen mit den Idumäern in lebendigem Handelsverkehre, denn durch ihr Land ging die grosse Karawanenstrasse über Petra (Sela), welche Aegypten, Aethiopien und das Innere von Afrika mit Asien und Europa verband. Doch legte Amos nicht darauf den Nachdruck, dass sie die gefangenen Juden gerade den Edomitern verkauft, sondern dass sie in Gemeinschaft mit den Philistern gehandelt hätten, sie, welche, ganz unähnlich den Philistern, in einem brüderlichen Verbande mit Juda von jeher gestanden. Aus Vorliebe für den Gleichlaut, und um sie eines gemeinsamen Vergehens mit den Philistern zu bezüchtigen, hat Amos daher denselben Wortlaut (*concluserint captivitatem perf.*) beibehalten. Sie machten und verkauften jüdische Gefangene in Gemeinschaft mit den Philistern — wohin? ist gleichgiltig; desshalb konnte Joel III, 6 die Jonier, Amos die Edomiter nennen, je nach dem Plane und der Tendenz, welche jeder Prophet verfolgte. Daraus wird uns klar, dass es ganz unnöthig ist, mit Credner, Baur und Andern wegen unserer Stelle bei Joel an arabische Jonier zu denken, vergl. Joel, *l. c.* In unserer Annahme bestättigt uns noch insbesondere der Schluss des Verses: *et non sint recordati* — „sie traten in Brüderschaft mit den Philistern, und gedachten nicht

des (uralten, heiligen) Bruderbundes mit Juda." Der Ausdruck „Bruderbund" (*foedus fratrum*) gründet sich auf 1 Kön. IX, 13, wo Hiram den Salomo „Bruder" nennt, wie schon Hieronymus bemerkt: ***Fratres hic amicos vocat, et necessitudine copulatos, eo quod Hiram, princeps Tyri cum David et Salomone habuerit amicitias***, in Uebereinstimmung mit der grossen Mehrzahl der Erklärer. Nur Wenige haben den Ausdruck auf Edom bezogen: „Sie dachten nicht, dass die Edomiter ein Brudervolk seien!" aber was für ein Vorwurf soll das für die Phönizier sein? diente das nicht eher zu ihrer Entschuldigung? Ausserdem beruht diese Annahme auf der verkehrten Voraussetzung, dass Amos den Phöniziern den Verkauf jüdischer Sklaven gerade an die Edomiter zum Hauptverbrechen anrechne.

v. 10. Ueber den Untergang von Tyrus vergl. die prachtvolle Prophetie des Isaias, Cap. XXIII.

v. 11. Es unterliegt keinem Zweifel, dass auch hier dem Propheten ein bestimmtes Vergehen vor Augen schwebte; aber er deutet darauf hin mit Ausdrücken, welche zugleich an die uranfängliche Feindschaft zwischen Jakob und Esau zurückerinnerten, so dass alle spätern Ausbrüche derselben gleichsam deren Abbild und Fortsetzung sind. Wenn wir diese Doppelabsicht des Amos beachten, dann dürften die einzelnen Ausdrücke ihre vollständige Erklärung leichter finden. „Mit dem Schwerte den Bruder verfolgen" bezieht sich zunächst auf den Vorsatz des Esau, seinen Bruder zu ermorden; dann auch auf jenen spätern Vorgang, als die Edomiter mit dem Schwerte in der Hand den Israeliten den Durchzug durch ihr Land verwehrten. Davon spricht noch insbesondere das gleich folgende: „Er schändete sein Erbarmen," d. i. nach der Vulgata das Erbarmen, das Mitleid des Jakob. Als die Israeliten nemlich auf ihrem Zuge durch die Wüste an den Gränzen von Edom ankamen, mussten sie seiner schonen, vergl. die schöne bekannte Erzählung 4 Mos. XX, 14—22. Damals übte Israel an Edom Erbarmen, das aber übel vergolten, von Edom verdorben, geschändet wurde. Sie verfolgten ihren Bruder mit dem Schwerte, verwehrten ihm mit dem Schwerte den Durchzug, während er ihrer schonte. „Edom rückte ihm entgegen mit schwerem Volke und mit starker Hand: da . . . beugte Israel von ihm ab." Für diese Auffassung spricht auch der Grundtext, nur

müssen wir das *suff.* in רחמיו zurück auf אחיו beziehen und beide Versglieder: *eo quod persecutus sit . . . et violaverit* enge miteinander verbinden; die zweite Hälfte beginnt mit: *et tenuerit* (ויטרף). Scheinbar einfacher ist allerdings die fast allgemein angenommene Uebersetzung: „Und er tilgt aus sein Mitleid (*misericordiam ejus, i. e. ei, Jacob, debitam*, Menochius, Tirinus, *ejus* = *suam*, Mariana, dann fast alle Erklärer des Grundtextes);“ aber der Sprachgebrauch des Verbums שחת lässt sich nicht gut nachweisen. Die Parallele Ezech. XXVIII, 17: שחת חכמתך „du hast verdorben (liessest ausarten) deine Weisheit“ passt nicht hieher. Die Weisheit kann, wie jedes erworbene Gut, ausarten, verderben, aber nicht kann auch von einem Verderben und Ausarten des Erbarmens die Rede sein. Wir müssten nur רחמים im buchstäblichen Sinne beibehalten: „seine Eingeweide *(viscera)*, sein Inneres verderben.“ Gerade dieser Umstand scheint die LXX veranlasst zu haben, רחם in der Bedeutung von *uterus* (Mutterschoos, den Edom entweihte) zu nehmen, wie Hieronymus den Ausdruck der LXX erklärt: *Et contemneret vulvam Rebeccae, quae uno partu geminos edidisset infantes.* Diese Anschmiegung an sie *(violavit misericordiam sive vulvam ejus)* hat ihn auch zu der Wahl des Verbums *violare* bewogen. *et tenuerit* bezeichnet die Gesinnung, aus der solche bruderfeindliche Handlungen hervorgingen; den alten, unauslöschlichen Hass, jenen ersten Groll des Esau (vergl. oben: „und Esau fasste einen Groll“) behielt Edom (hierin seinem Stammvater unähnlich) bei durch alle Zeiten, bis auf die Tage des Propheten, der einen ähnlichen Ausbruch dieses Hasses vor Augen oder selbst noch erlebt hatte. *ultra* (לעד) parallel zu *in finem* (נצח) = *perpetuo*, *semper*. Gewöhnlich übersetzt man das Hebräische: „und es zerreisst (es wüthet) sein Zorn immerfort.“ טָרַף zerreissen, von Hieronymus mit *tenere*, festhalten, gegeben; ebenso vom Syrischen (ܢܛܰܪ, *servare*), allerdings frei, aber doch in Uebereinstimmung mit der Wurzelbedeutung des hebräischen ט־רף, *rap-ere*, raff-en, vergl. ג־רף, ח־רף (Fürst, *Concord.*). Dafür spricht entschieden der Parallelismus: „Edom rafft auf seinen Zorn allezeit und bewahrt seinen Unwillen ewiglich.“

v. 12. „Theman,“ der Name einer edomitischen Landschaft (Hieronymus: *Idumaeorum regio est et vergit ad*

australem partem, quod interpretatur T h e m a n: *quae provincia non solum Theman, sed et Daron et Nageb dicitur*) und Stadt (E b e n d e r s e l b e im *Onomast.: Sed et usque hodie est villa nomine Theman, distans ab urbe Petra quinque millibus*). Die Landschaft Theman bildete den Mittelpunkt von Edom, sowohl durch ihre feste Lage und Fruchtbarkeit im Berglande von Seir, als auch durch die Weisheit ihrer Bewohner, vergl. A b d. 8. Der Name scheint ursprünglich von der Stadt Theman herzurühren, später wurde sie aber von andern Städten, besonders dem nahe gelegenen P e t r a, überflügelt, daher ihrer in den heiligen Büchern nirgends erwähnt wird. Auch hier dürfte die Landschaft gemeint sein. B o s r a, das heutige Dorf B e s s e y r a, die alte Hauptstadt von Edom, vielleicht selbst noch zur Zeit unsers Propheten.

v. 13. Die Erwähnung der Aufschlitzung der Schwangern steht gerne in Verbindung mit der vom Zerschmettern der Kinder an Felsen; dass diese Barbarei, ein besonderer Ausbruch der Wuth und rohesten Rache bei Eroberung von Städten, die einen hartnäckigen Widerstand geleistet hatten, nicht selten vorkam, zeigt ihre oftmalige Erwähnung in den heiligen Büchern, vergl. O s. XIV, 1. 2 K ö n. XV, 16, womit schon die frühern Erklärer I l i a s VI, 57, 58. XXII, 63, 64 und andere Berichte der alten Welt (S c h u l t e n s, *monumenta antiqu. hist. Arabum*, pag. 135) verglichen. „Um zu erweitern ihre Gränzen (ihr Gebieth)“ hebt die Grausamkeit jener Handlung noch mehr heraus; sie hatten einen ungerechten Angriffskrieg gemacht. Die Ammoniter waren von jeher lüstern nach dem Besitze der fruchtbaren Gefilde von Galaad.

v. 14. *Et succendam ignem*, statt *mittam ignem;* ob dieser unser Ausdruck stärker sei, können wir auf sich beruhen lassen; A m o s hatte denselben Ausdruck bereits viermal gebraucht, da mochte sich eine so geringe Abweichung wie von selbst, unabsichtlich ergeben. R a b b a (Rabbat-Ammon, später Philadelphia), die prachtvolle, feste Hauptstadt der alten Ammoniter-Könige. *ululatus*, wie H i e r o n y m u s richtig erklärt: *clamor et ululatus* *v i n c e n t i s*, also ist *in* = *inter*, unter, bei *(inter clamores)*, *in turbine* steht parallel zu *in ululatu*, und enthält zugleich eine malerische Beschreibung dieses Tages der Schlacht. *turbo* (סער)

und *commotio* (סופה) sind synonym, beide bedeuten „Sturm", das erstere (סער — sausen, auch von der Bewegung des Meeres) mehr, wie es scheint, vom „Rauschen", Brausen, der Art und Weise, wie der Sturmwind sich offenbart, das andere (סוף) von seinen Wirkungen (סרף, סוף, אסף, *sorbere*, absorbiren, vergl. Ges. *thes.* II, 943. Fürst, *Concord.* 759) hergenommen. Baur bestreitet diese letztere Ableitung und sieht in סוף „ein nach dem Laute des sausenden Sturmwindes unmittelbar gebildetes Onomatopoetikon (?)"; für uns ist diess gleichgiltig, die Leser des Amos combinirten sicher סופה mit סוף Ende, wodurch sie einen schönen Doppelsinn gewannen: am Tage des Sturmes und am Tage ihres Endes.

v. 15. Die Propheten beschreiben oft, wie die Götzen in die Gefangenschaft wandern, Os. X, 6. Is. XLVI, 1, 2. „Seine Fürsten" sind nicht gerade die Götzenpriester allein, sondern alle Vornehmen Ammons, seine Könige, Fürsten und Priester. Der hebräische Text hat מַלְכָּם „ihr König", was in den Zusammenhang besser passt, aber ausser dem Chald. und den LXX lesen die andern alten Uebersetzer, der Syr., Aquila und Symm. mit Hieronymus das *nom. propr. Melchom* = *Moloch.* Die älteste Authorität, Jer. XLIX, 3, theilt unsere Lesart: *Quoniam Melchom in transmigrationem ducetur, sacerdotes et principes ejus simul.*

Cap. II.

v. 1. „Die Gebeine zu Asche verbrennen" bezeichnet den Frevel an einem Königsgrabe. Die Gräber der Alten waren heilig; Frevel an ihnen waren (wie heut zu Tage noch) das Zeichen des äussersten Hasses (vergl. die Entweihung der Kaisergräber zu Speier, der Königsgrüfte in St. Denis u. s. w.); vergl. 2 Kön. XXIII, 15—18. *usque ad cinerem*, im Hebräischen שיד, das Hieronymus 5 Mos. XXVII, 2, 4 richtig mit „Kalk" (*calx*), Is. XXXIII, 12 mit „Asche" wie an unserer Stelle gibt; was vom Brand übrig bleibt שיד = זיד finden.

v. 2. Karioth (קריות) wird Jer. XLVIII, 21 ausdrücklich unter den Städten von Moab aufgeführt und von Hieronymus eine Stadt genannt: „*quod nomen est civitatis*;" aber ihre Lage ist nicht mehr zu ermitteln, noch der Grund, warum Amos

gerade sie aufführe (vergl. Ritter, Erdk. XV, S. 583). *sonitus* ist das „Kriegsgetümmel" im weitern Sinne, Brausen der Menschenmenge. Vor *in clangore tubae* steht im Hebräischen noch בתרועה, was die Vulgata nicht hat. Hieronymus bemerkt in seinem Commentare: *Periturum (Moab) in sonitu et in ululatu vincentis exercitus: quorum Hebraice alterum dicitur Saon* (שאון), *alterum Therua* (תרועה), *et in clangore tubae sive buccinae, hoc enim Sophar* (שופר) *significat.* Wir sollten also nach seiner Meinung lesen: *morietur in sonitu Moab, in ululatu, in clangore tubae;* wahrscheinlich fiel *in ululatu* nur durch einen Zufall weg.

v. 3. „Richter" so viel als König; das hebräische שופט hat eine weitere Bedeutung, als unser „Richter".

v. 4. Statt „denn" *enim*, ist im Hebräischen einfach ו (und), was entsprechender ist: „und ihre Götzen betrogen (verführten) sie," d. i. sie liessen sich verführen und betrügen. Amos will damit nicht den Grund angeben, warum sie das Gesetz Gottes verliessen, sondern ein neues und besonders schweres Verbrechen hervorheben. „Sie liessen sich nicht warnen; allen Götzen, denen ihre Väter nachgelaufen waren, huldigten auch sie, ungebessert durch die vielen traurigen Erfahrungen." *idola*, im Hebräischen כזב „Lüge", Götze, weil er an sich nichtig, ein Nichts, Lüge ist.

v. 6. So sehr sich beide Versglieder *pro eo quod vendiderit pro argento justum et pauperem pro calceamentis* ähnlich sehen, müssen wir sie doch wohl auseinander halten; das erste bezeichnet die Bestechlichkeit der Richter, das zweite die daraus sich ergebende Schutzlosigkeit der Armen. „Verkaufen" *vendere*, im bildlichen Sinne: preissgeben, der Willkühr des Klägers überliefern. Gegen alle andern Deutungen steht entschieden der Ausdruck: gerecht; er bildet einen scharfen Gegensatz zu: verkaufen, preissgeben. Die Richter der Gerechtigkeit geben die Gerechten preiss; sie sind zu Allem (vergl. V, 7. VI, 13) zu bringen, wenn man nur das Geld nicht spart. *vendere*, מכר, im bildlichen Sinne = preissgeben, kommt öfter vor; vergl. Deut. XXXII, 30; Ps. XLIV, 13 (du verkauftest dein Volk um nichts); Richt. II, 14 (und der Zorn des Herrn erglühte über Israel, und er gab sie in die Hand von Plünderern und lieferte sie,

ויטכרם, in die Hand ihrer Feinde ringsum) u. s. w. *argentum*, Silber, Geld, wodurch der Richter bestochen wird. Im zweiten Gliede sollten wir *propter calceamenta* statt *pro calceamentis* setzen; denn Amos gebraucht hier בעבור *propter*, zur Bezeichnung des Grundes, um dessentwillen der Angeklagte seinem Kläger überliefert wird. Der Arme ist schutzlos der Rachsucht, der Habsucht, der Gewaltthat des Reichen und Mächtigen preissgegeben. „Wegen ein Paar Schuhe" sprichwörtlich jede, auch die geringfügigste Sache, vergl. 1 Sam. XII, 3 nach den LXX: ἢ ἐκ χειρὸς τίνος εἴληφα ἐξίλασμα καὶ ὑπόδημα; dazu Jes. Sir. XLVI, 19 (Vulgata 22): χρήματα καὶ ἕως ὑποδημάτων ἀπὸ πάσης σαρκὸς οὐκ εἴληφα — *pecunias et usque ad calceamenta ab omni carne non accepit.*

v. 7. *Qui conterunt* — sind nicht mehr die Richter allein, sondern alle Grosse und Mächtige in Israel: weil der Arme keinen Schutz findet, darum wird er niedergetreten. *conterunt capita* heisst indess nicht bloss „treten auf die Häupter", sondern auch: die Häupter zertreten; über dem Staube der Erde, weil die Armen hingestreckt daliegen auf dem Boden. Statt שאפים (Masorethen) las Hieronymus שָׁאפִים, von שוּף in der Bedeutung *contundere*, *conterere*, wie sie das chaldäische שוף, שפף, vergl. Buxtorf, hat; auch Fürst vindizirt dem Verbum diese Bedeutung gegen Ges. zu Gen. III, 15; vergl. noch Job IX, 17, wo שוף in der nemlichen Bedeutung vorkommt. Die alten Uebersetzer stimmen hierin insgesammt mit Hieronymus überein, wie sie auch im Einzelnen das Versglied gefasst haben mögen, LXX τὰ πατοῦντα (*sc.* ὑποδήματα, Schuhe, die treten), Syr. ܡܫܦܫܝܢ, Chald. דשיפן, dessen unrichtige Uebersetzung mit *qui contemnunt* Baur schon nachgewiesen hat. Die Richtigkeit unserer Lesart gegenüber der masorethischen kann kaum einem Zweifel unterliegen, indem שאף (schnauben, schnaufen) keinen erträglichen Sinn gibt; vergl. Maurer: *Qui inhiant pulveri terrae in capite tenuium, i. e. qui nihil magis cupiunt, quam ut sit pulvis in capite tenuium, i. e. quam ut eos in luctum detrudant.* Oder Hitzig: „Die da schnauben nach dem Stäubchen Erde auf dem Haupte der Armen. Nemlich der Gewaltthätige oder der Wucherer hat einem Geringen sein Gütchen genommen, und ihn dadurch völlig zum דל gemacht; dieser hat als Zeichen des Jam-

mers Staub auf sein Haupt gestreut; auch darnach, weil es noch ein Stückchen Grund ist, giert das Auge des Habsüchtigen.“ Wer möchte wohl da noch den einfachen, bestimmten, natürlichen Amos erkennen? Der dunkle, allgemeine Ausdruck: „den Weg des Armen beugen“ scheint allerdings in Rücksicht auf Exod. XXIII, 6: „Beuge nicht das Recht deines Armen,“ Deut. XXVII, 19: „Verflucht sei, der beugt das Recht des Fremdlings, der Waise und der Wittwe,“ gewählt zu sein; denn Exod. wird noch ferner vor Bestechung, Deut. vor unnatürlichen Lastern und Blutschande gewarnt; zwischen beiden steht auch unser Versglied. Darnach ist *via*, דרך = Rechtssache, Angelegenheit, und wir möchten nach דרך (vergl. Sprüche XVII, 23: להטות ארחות משפט) am einfachsten משפט (Weg des Rechtes, des Gerichtes) ergänzen. Amos liess es weg, weil es sich zum Theil von selbst aus Vers 6 erklärte; dann weil er דרך im weitesten, auch im buchstäblichen Sinne verstanden wissen wollte: den Weg abbeugen, d. i. aus der geraden, sichern Richtung bringen, so dass sie irre gehen, in's Elend, in's Verderben kommen. „Sohn und Vater gehen ein zur Dirne,“ d. i. zu einer und derselben Hure, in Rücksicht auf Deut. XXVII, 20 und Lev. XVIII, wohin unser Fall wenigstens dem Sinne nach gehört. Indem sie recht wohl wissen, welcher Gräuel solches in den Augen Gottes ist, thun sie es nach der Auffassung des Propheten gerade, um den Namen Gottes zu entweihen, der sie davor so oft und so nachdrücklich gewarnt hatte; allen derartigen Verbothen schickt Gott voran: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Herr, euer Gott (Lev. XIX, 2).“ Zunächst hat der Prophet die hier spezifisch bezeichnete Unzucht vor Augen, dass Vater und Sohn mit einer und derselben Hure umgehen. Er mag dabei auch zugleich auf die im Dienste des Götzencultus geübte Unzucht hingedeutet haben, aber ohne darauf irgendwie den Nachdruck zu legen. In diesem Falle gebrauchen die Propheten andere Ausdrücke, vorzugsweise vom Ehebruch hergenommen, vergl. Os. IV, 10—16 und noch an vielen Stellen. Wir dürften erwarten, dass sich Amos in ähnlicher Weise ausgedrückt hätte, wenn er zunächst gegen Götzencult geeifert hätte. Statt *filius* hat der Grundtext איש „Mann“, der Mann und sein Vater, was Hieronymus passend in „Sohn und Vater“ umgestaltete.

v. 8. Dieselbe herausfordernde Frechheit zeigt sich auch in ihren gottesdienstlichen Handlungen: Vor den Augen Gottes, am Hause Gottes halten sie ihre Mahle auf abgepfändeten Kleidern und trinken Wein von Strafgeldern. *vestimenta*, im Hebräischen בגד Decke, dann allgemein: Bekleidung; der Prophet hat absichtlich dieses Wort gewählt, um jede Art abgepfändeter Decke oder Bekleidung zu bezeichnen. *accubuerunt* יטו findet seine Erklärung im folgenden *vinum bibebant*, und heisst somit „zu Tische liegen, sich zu Tische setzen". Bei ihren Mahlen breiten sie unter sich gepfändete Decken und Kleider als Teppiche aus. Nirgends darf der Teppich fehlen, wo sich der Morgenländer niedersetzt. *vinum damnatorum*, „Wein der Verurtheilten," d. i. Wein, der von Strafgeldern bezahlt wurde; ענש „Jemand zu einer Geldbusse verurtheilen". Gott ist der Rächer der Unterdrückten, der Vater der Wittwen und Waisen: vor ihm erscheinen sie nun mit abgepressten Pfändern und Strafgeldern, die sie in seinem Hause, ja zu seinem Dienste verbrauchen. Das rügt der Prophet, nicht mehr und nicht weniger. Er spricht also zunächst nicht vom Zurückbehalten des gepfändeten Oberkleides (Mantels) über Nacht, wie es Exod. XXII, 25 verbothen ist. Hätte Amos das hervorheben wollen, so würde er statt des ganz allgemeinen בגד das bezeichnendere שמלה (vergl. Exod. *l. c.*) gewählt haben. Auch spricht er nicht von „an und für sich verbothenen Trinkgelagen, welche bis tief in die Nacht hineindauern", weil er darauf mit keiner Sylbe hinweist. Nun entsteht noch die Frage, ob unter „Altären und Haus Gottes" Götzenaltäre und Götzentempel gemeint seien, oder Altäre, welche dem wahren Gotte Israel geweiht waren. Ich glaube das Letztere, weil der Vorwurf nur in diesem Falle passt. Wenn Amos „Götzenaltäre" gemeint hätte, würde er den Nachdruck auf einen Umstand gelegt haben, der immer nur eine sehr unbedeutende Nebensache sein konnte. Was liegt daran, wenn sie neben Götzenaltären und Götzenopfern auf gepfändeten Kleidern liegen? Das wäre ja nicht vor den Augen Gottes geschehen! Es war wohl verbothen, ausserhalb des Tempels von Jerusalem zu opfern; aber die Propheten fügten sich hier in das Unvermeidliche; selbst Elias hatte ausser dem Tempel einen Altar errichtet und Opfer gebracht. Einen andern Umstand, in wie ferne mit dem mosaischen Culte abgöttisches Wesen

verbunden gewesen sei, berührt der Prophet nicht. „Haus Gottes" ist synonym mit „Altar"; eigentliche Tempel hatte Gott so wenig in Israel, als die Götzen. Nirgends lesen wir aus dieser Zeit, dass ein Tempel gebaut worden sei; dazu hatten die israelitischen Könige kaum den Muth, weil dadurch jeder geistige Zusammenhang mit Juda abgebrochen worden wäre. Wenn Baur sagt: „Schon das *suff.* der dritten Person (אלהיהם, *in domo Dei sui*) weist darauf hin, dass der Prophet mit diesen Göttern nichts zu thun haben will, sonst hätte er einfach יהוה oder אלהינו gesetzt," so übersieht er, dass in unserm Verse nicht der Prophet, sondern Gott redet, wo das *suff.* der ersten Person (*dei nostri*) gar nicht denkbar ist.

v. 9. In einem schönen Gegensatze legt der Prophet dar, was Gott für sein Volk gethan habe, vergl. Os. XI, 2, 3. XII, 7—9 u. s. w., Gegenüberstellungen, welche sich bei allen Propheten finden, vergl. Is. V, 3, 4. „Amorrhäer" für Kananiter überhaupt, ein Stamm für das ganze Volk. „Dessen Höhe wie Cedern war," in Anspielung auf Og, den riesenhaften Amorrhäer-König. Der Prophet will damit die Grösse der Hilfe Gottes recht augenscheinlich hervorheben; nie hätten die Israeliten aus eigener Kraft solche Völker überwunden. *et contrivi*, indem er beim einmal gewählten Bilde vom Baume stehen bleibt, und das vorhergehende *exterminavi* malerisch erweitert.

v. 10. Die erst jetzt folgende Anrede: „ich führte euch" enthält eine schöne Steigerung des Affektes. Alle Wohlthaten Gottes concentriren sich im Auszuge aus Aegypten und im Aufenthalte in der Wüste. Da wurde Israel zum Volke Gottes herangebildet. Gott hat den Amorrhäer vertilgt, denn er hatte die Israeliten aus Aegypten geführt und wunderbar in der Wüste erhalten, um ihnen sein Land zu geben; was er beschlossen, das hat er auch ausgeführt.

v. 11. Aber Gott hat nicht einmal für allemal Israel zu seinem Volke gemacht; sondern er wirkt noch immer in seinem Volke durch Wort und That. Die Propheten und Nazaräer (Nasiräer) stellen noch immer sichtbar Israel als Volk Gottes dar; Israel aber sucht auch diese Wirksamkeit Gottes zu neutralisiren, zu vereiteln. Der Prophet repräsentirt die stete Wirksamkeit Gottes in seinem Volke durch das Wort, der Nasiräer durch die That;

das Leben des Nasiräers war ein ununterbrochenes Wirken Gottes in ihm, wie das Sprechen des Propheten ein Reden Gottes. Diess eröffnet uns einen Blick in die tiefe, geistige Bedeutsamkeit des Nasiräerthums; es gehörte ein göttlicher Beruf dazu, wie zum Mönchsleben in der christlichen Kirche. Nur angeregt von Gott und getragen von Gott vermochte der Nasiräer sein Gelübde zu halten, Gott allein zu leben. Das war seine Bestimmung; das Andere: sich der geistigen Getränke zu enthalten und die Haare frei wachsen zu lassen, nur das äussere Zeichen. Von den zwei Arten des Nasiräates, dem zeitlichen und lebenslänglichen, schwebt dem Propheten zunächst das Letztere, als das Vollkommnere vor Augen; im lebenslänglichen Nasiräat wirkt Gott. Das Ideal eines solchen Nasiräers war Simson; die Tradition hatte bald alle Unvollkommenheiten, die ihm anhafteten und von der Geschichte treu berichtet werden, vergessen; in ihm zeigte sich, was der Gott-geweihte Mensch vermag. Ein zweites und wahres Ideal des Nasiräers hat die letzte Zeit in Johannes dem Täufer. Ausser diesen zweien wird noch Samuel als Nasiräer von Geburt an genannt. In jedem Jahrhunderte gab es wohl solche auserwählte Diener Gottes, wenn auch die spätern heiligen Bücher, ausser an unserer Stelle, ihrer nicht erwähnen. „Ich erweckte Nasiräer von euren Jünglingen“ — weil im Jünglingsalter die Entsagung ihre grössten Kämpfe zu bestehen, die grössten Opfer zu bringen hat. Der Anblick solcher Jünglinge war dem damaligen, verweichlichten Israel so unerträglich, wie das Anhören der prophetischen Droh- und Strafreden. *numquid non ita est* — אף hat Hieronymus in der Uebersetzung ganz umgangen, weil es hier nur zur Verstärkung der Frage dient, unserm „wirklich“ entsprechend. Israel ist selbst genöthigt, das einzugestehen; um so beschämender für sie wird nun ihre Handlungsweise.

v. 12. Sie zwingen die Nasiräer, Wein zu trinken, und machen den Propheten das Prophezeien, wo sie können, unmöglich. In rohem Muthwillen, aus tödtlichem Hasse schütten sie den Nasiräern Wein ein. Wir haben den Ausdruck: „tränken (*propinare*), trinken machen“ durchaus buchstäblich zu nehmen. Hass und Gewissensbisse trieben sie zu solchen brutalen Gewaltthätigkeiten. Sie konnten das Heilige nicht mehr sehen, nicht mehr ertragen. Es wurde ihnen erst wieder wohl, nachdem sie es

entheiligt, zu sich in den Koth gezogen hatten. In solchen Dingen bleiben sich alle Jahrhunderte gleich. Wir haben oben gesagt (Vers 11), dass Amos zunächst das lebenslängliche Nasiräat vor Augen hatte; wir dürfen aber dabei das zeitliche wenigstens nicht ausschliessen. Wenn der Nasiräer sein Gelübde gebrochen hatte, auch ohne seinen Willen, so war er kein Nasiräer mehr; das hatte in ihm aufgehört, wodurch er sich von den gewöhnlichen Menschen unterschied. Ein sehr belehrendes Beispiel liefert Simson, der seine Kraft verlor und wurde wie die andern Menschen, sobald die Dalila seine Haupthaare abgeschnitten hatte. Man fürchtete etwas Uebernatürliches in den Nasiräern, dessen suchten die Israeliten durch rohe Gewaltthätigkeit los zu werden.

v. 13. „Ich ächze unter euch," so dass Gott diese Last nicht länger mehr tragen wird. Hieronymus: *Sicut plaustrum stipulae vel foeni onere praegravatum, stridore et sonitu longe exululat: sic ego peccata vestra ultra non sustinens et quasi stipulam tradens incendio clamabo: peribit fuga etc.* Das vom Propheten aus dem Landleben wie alle seine Vergleichungen gewählte Bild ist in so ferne sehr anschaulich, als ein hoch- und schwerbeladener Getreide- oder Heuwagen durch sein Schwanken und Aechzen seiner Räder jeden Augenblick zusammenzubrechen droht. Gott trägt sein Volk, er sagt selbst, wie ein Vater sein Kind; nun aber wird ihm diese Last zu gross, er ächzet und schwanket, wie unter einer Bürde, welcher er erliegt. Das ist einfach; nur müssen wir das *tert. compar.* in der Schwere der Last und der Gefahr des Zusammenbrechens suchen (Mariana: *Clamabo, gemam, vobis quasi onere gravi pressus*), nicht in andern Dingen, Tirinus: *Notat stridorem et strepitum armorum et bellicae vastitatis per Assyrios brevi excitandos: ita fere Chaldaeus, Syrus, LXX, S. Hieronymus, Remigius, Hugo, Vatablus, Lyranus, Sanchez et Ribera.* Im Hebräischen steht מעיק (*stridebo*), das nur in der Nominalform מועקה (Ps. LXVI, 11) und עקה (Ps. LV, 4) „Bedrängniss" vorkommt, so dass der Verbalstamm (= צוק) „bedrängt, gedrückt sein" bedeutet; die Hiphil-Form muss hier in intransitiver Bedeutung festgehalten werden: „ich bin gedrängt, gedrückt unter euch, wie gedrängt, gedrückt ist ein Wagen, der voll ist an Garben." Damit stimmt die Vulgata gut überein, indem wir da die Wirkung statt der

Ursache haben. Ob aber Hieronymus auf diesem dialektischen Wege zu seiner Uebersetzung kam, ist zweifelhaft; er scheint vielmehr durch den Einfluss der griechischen Erklärer, indem Theodor v. M. *κυλίω* der LXX durch „ächzen" erklärt und eine Randglosse des *Cod. Barb.* *τρίζειν* (*stridere*) hat, dazu veranlasst worden zu sein. Michaelis, der sich gleichfalls für diese Uebersetzung entscheidet, vergleicht das arabische عَيَّقَ, *vociferari*, aber sicher mit Unrecht. *foenum* (Heu), im Hebräischen עָמִיר, Garbe, eigentlich das Zusammengebundene; Hieronymus dachte an die zusammengebundenen Stoppeln (an das Stroh), weil darunter die Israeliten und ihre Sünden verstanden werden, die er passender unter „Stroh und Stoppeln", als unter vollen Garben dargestellt glaubte. Unser „Heu" kennt der Orientale nicht, weil er nur (?) grün füttert; daher *foenum* der Bibel immer das „verwelkte, verdorrte, unnütze Heu" (Gras) = Stoppeln und Stroh bezeichnet; vergl. Mich. IV, 12, wo Hieronymus von einem *foenum areae* spricht. Dass er עָמִיר in der Bedeutung „Garbe" recht wohl kannte, sieht man aus Lev. XXIII, 11, 12; vergl. Ges. *thes. s. v.* עָמַר, dann das syrische ܥܡܝܪܐ, Gras, Heu. Michaelis, *Lex. syr. pag. 657.*

v. 14. Die Folge, wenn Gott seine Last abwirft oder, was dasselbe ist, seine Hand von Israel zurückzieht. Dann wird es umkommen. Amos beschreibt diess ganz concret; der Tag der Heimsuchung, des Strafgerichtes unter dem Bilde einer grossen Schlacht und Niederlage dargestellt, in der Keiner entrinnt. Sehr schön sind die Gegenüberstellungen: die Flucht vergeht (entschwindet) dem Schnellen, seine Kraft (*virtus*) bewahrt nicht (verliert) der Starke, sein Leben rettet nicht der Mannhafte. Zugleich ist darin eine Steigerung, der Fortschritt des Strafgerichtes malerisch enthalten: die Flucht wird unmöglich, die Kraft erschöpft, das Leben verloren. *fortis*, חזק, der Starke, Abgehärtete, welcher nicht so leicht Strapazen erliegt; *robustus*, גִּבּוֹר, der Mannhafte — גָּבַר, der Mann, der Muth und Kraft besitzt. „Schnellfüssigkeit" ist kein Vorwurf der Feigheit, sondern auch eine Eigenschaft des Helden.

v. 15. „Nackt," nach weggeworfenen Waffen und Oberkleidern, um in seiner Flucht nicht gehindert zu werden. *robustus*

corde inter fortes, d. i. der Muthigste unter den Helden, der Beherzteste, *fortissimus inter fortes.*

Cap. III.

v. 1. *Cognatio*, משפחה, das Geschlecht, Familie, im weitern Sinne, wie man von vielverzweigten adeligen Familien spricht; eine solche „Familie“ konnten die Israeliten genannt werden, wegen ihrer Einen Abstammung von den zwölf Söhnen Jakobs und dann noch wegen ihrer singulären Stellung, welche sie unter den übrigen Völkern einnahmen oder wenigstens einnehmen sollten; sie sollten ihr Blut rein erhalten. Es ist nicht nothwendig, wegen des Zusatzes *omnis* (das ganze Geschlecht) mit Baur auch Juda speziell in unsere Strafrede hereinzuziehen. Amos hatte auch oben II, 10 auf das Reich Israel bezogen, was vom ganzen vereinigten Volke galt.

v. 2. *Cognovi* (ידע) wird fast übereinstimmend durch *elegi* erklärt, nach Hieronymus: *Et vos habui peculiarem populum meum;* doch liegt in *cognoscere* weniger der Begriff des „Erwählens“ (Mariana, Menochius, Tirinus), als der „Beachtung, Fürsorge, der Notiznahme“, wodurch sich *ex* „aus allen Völkern heraus“ hinreichend erklärt. Dazu passt sehr gut das folgende „heimsuchen“, welches auch ein Beachten (*cognoscere*), aber im übeln Sinne des Wortes ist. Der Chaldäer hat אתרעיתי, was die (englische) Polyglotte unrichtig mit *elegi* gibt, es heisst vielmehr: *delectabar*, „ich hatte mein Wohlgefallen,“ meine Freude. „Darum suche ich heim,“ die ältere, einfache Begründung: *quo majus beneficiorum pondus; eo gravior erit supplicii magnitudo* ist zu allgemein; gut und ganz im Sinne des alten Judenthums Baur: „Die Juden zogen aus den ihnen zu Theil werdenden göttlichen Gnadenerweisungen die falsche Folgerung, dass sie vor Unglück und Strafe ganz gesichert seien;“ das Wahre aber war — und diese Wahrheit hat Amos zuerst mit voller Klarheit ausgesprochen — dass Jehova, als Bedingung der Erfüllung der dem Volke gegebenen Verheissungen, treue Befolgung seines Gesetzes forderte (Exod. XIX, 5); erfüllt das Volk diese Bedingung nicht, so hat es keineswegs, wie es wähnt, Anspruch auf Nachsicht, im Gegentheil wird, weil Jehova's Volk vor allen ein reines sein

muss, und weil bei der ihm zu Theil gewordenen Offenbarung die strengsten Anforderungen an es gestellt werden können, gerade es, wenn es gleichwohl sündigt, die allerstrengste Strafe für alle seine Vergehen treffen."

v. 3. *Ambulare*, gehen = einen Gang machen; *nisi convenerit*, im Hebräischen נוֹעָדוּ, von Hieronymus frei, aber passend übersetzt = *nisi convenerint inter se*; vergl. Job II, 11: „und sie verabredeten sich zusammen, hinzugehen (וַיִּוָּעֲדוּ יַחְדָּו לָבוֹא, *et convenerunt inter se ad eundum*), ihn zu bemitleiden und zu trösten," hier hat Hieronymus: *condixerant enim, ut pariter venientes visitarent eum et consolarentur.*

v. 4. *Nisi habuerit praedam sc. ad capiendum*, nach der Gewohnheit des Löwen, bevor er seinen Raub anfällt, sein furchtbares Gebrüll auszustossen; das zweite Versglied beschreibt dann sein Brüllen nach dem Raube. Darum stehen auch *in saltu* und *de cubili suo* einander gegenüber; Löwe und junger Löwe bezeichnen Ein und dasselbe Thier; beide Ausdrücke werden gern mit einander verbunden. Dass der Löwe kurz ehe er seine Beute anpackt, sein Gebrüll erhebt, bestättigen die Beobachtungen der Neuern wie der Alten. Vergl. Rosenmüller, bibl. Alterthumsk. IV, 2. S. 111—134.

v. 5. „Garn (Schlinge) des Bodens," d. i. das am Boden liegt, das über den Boden hingebreitet ist; „ohne Jäger," Vogelsteller, d. i. ohne das Locken des Voglers, er bringt den Vogel durch sein Locken in das Garn. Schwierigkeit macht das hebräische מוֹקֵשׁ, welches in seiner gewöhnlichen Bedeutung „Fallstrick" nicht passen will; denn dass „kein Vogel in ein Garn gehe, ausser es sei eines da", versteht sich von selbst; daher haben die alten Uebersetzer alle מוֹקֵשׁ = יוֹקֵשׁ Vogelsteller, Jäger betrachtet. Hitzig nimmt מוֹקֵשׁ Fallstrick bildlich und bezieht es auf die Sündhaftigkeit (Begierlichkeit); aber in diesem Falle möchte ich darunter lieber die „Lockspeise" verstehen, oder mit Fürst (Schulwörterb. S. 295) das *abstr. pro concr.* Fallstrick für „Verderber, Verführer", der mit Fallstricken fängt, was ganz mit unserm „Locken" zusammenfällt. *numquid auferetur sc. ab aucupe*; die Netze wurden ausgebreitet auf dem Boden und dann vom Jäger zusammengezogen; vergl. Os. V, 1. VII, 12. Hieronymus hat das intransitive יַעֲלֶה *ascendet* passive gegeben;

פח ist zu רשת parallel, wie man aus den eben angeführten Stellen aus Osee sieht; die genauere Erklärung von יעלה hängt von פח ab, ob wir uns dabei ein Netz, das zusammengezogen wird, oder eine Schlinge, die sich selbst zusammenzieht (vom Vogel gezogen wird), oder eine Stellfalle mit einem Stellhölzchen (einem Sprenkel), das zusammenschnellt und die Stellfalle schliesst, vorstellen. Darüber gibt unser Vers keinen Aufschluss.

v. 6. *Si clanget*, mit einer kleinen Wendung, wie das obige *numquid? si* ist genaue Nachbildung des Grundtextes, die im Lateinischen möglich war, da *si* (entsprechend dem griechischen εἰ, ἐὰν) in der indirekten Frage (= ob) und von Hieronymus selbst in der direkten gebraucht wird. Joel I, 2. Jer. II, 10, 11. Der Trompetenstoss als Zeichen einer plötzlichen Gefahr, worüber man um so mehr erschrickt, je weniger man vermuthen kann, was es bedeutet. *quod Dom. non*, genauer nach dem Hebräischen: *et dominus non*, „und der Herr hätte es nicht gemacht?" Wir dürfen dieses letzte Versglied nicht als Schlussfolgerung nehmen, sondern wie alles Vorhergehende als zugegebene Voraussetzung; es steht ganz parallel zu *si clanget tuba*. Die Folgerung, welche der Prophet aus diesen Prämissen zieht, kommt erst nach einer kurzen Unterbrechung (Vers 7) und Recapitulation (Vers 8, a) im letzten Versgliede (Vers 8, b).

v. 7. *Quia* hängt nicht enge mit Vers 6 als dessen Begründung zusammen, sondern leitet einen neuen Gedanken ein, der sich enger an Vers 8 anschliesst: Alles theilt Gott seinen Propheten mit, und wenn Er spricht, wie wollen sie schweigen? *quia*, כי ist assertorisch: gewiss, ja! סוד von Hieronymus in Uebereinstimmung mit dem Chaldäer und Syrer ganz entsprechend mit *mysterium* gegeben, vergl. Sprüche XI, 13. XX, 19. XXV, 9. Fürst, *Conc. s. v.* סוד *de omni deliberatione familiari indeque de secreto sive mysterio, quod eliminare nefas* (גלה סוד) *est.*

v. 8. Wie der Schrecken vor dem Löwengebrülle unwillkührlich ist, so der Drang zu weissagen vor der Stimme Gottes; das *tert. comp.* ist das unwillkührliche Ergriffensein. Damit rechtfertigt Amos sein Auftreten (er kann nicht anders), und erklärt zugleich selbst alle seine vorangeschickten Vergleichungen. Gott offenbart alle seine Geheimnisse den Propheten,

aber nicht, dass sie dieselben bei sich behalten, in sich vergraben, sondern vielmehr mittheilen und aller Welt kund geben, und sie können sich dessen so wenig entziehen, als Thiere (und Menschen) des Schreckens vor dem Gebrülle des Löwen. Daraus bildete sich dann auch der Spruch Tob. XII, 7: *Sacramentum regis abscondere bonum est; opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est.*

v. 9. Die Philister und Aegypter, welche von jeher Zeugen der Wunder Gottes an Israel waren, werden als Zeugen des Undankes von Seite Israels gegen Gott und seiner Versündigung aufgerufen. Nicht desswegen fordert Gott Heiden zu Zeugen auf, weil selbst die „blinden Heiden“ (Baur) über die Sünden Israels staunen werden (wie schon Theodoret unsere Stelle auffasste), oder damit die Israeliten um so tiefer beschämt würden (*ut . . . magis doleant Israelitae, videntes se exponi ludibrio, intuentibus hostibus*, Gordonus), und wohl noch weniger aus der Masse der Heidenvölker gerade die Philister und Aegypter, weil „sie ganz ausserhalb des Bereiches der göttlichen Fürsorge zu liegen schienen (? Baur)“; sondern wie gesagt, weil sie die passendsten Zeugen waren: sie hatten die Wohlthaten gesehen, sie konnten darnach den Undank bemessen, und die Gerechtigkeit der göttlichen Strafgerichte bezeugen. Die Philister stehen zugleich auch für die Kanaaniter, die als Volk nicht mehr existirten. *montes Samariae*, nicht das Gebirge Samaria's überhaupt, oder der Berg, auf dem die Stadt erbaut war, sondern die Berge, welche die Hauptstadt des Landes (Samaria) amphitheatralisch umgaben (Tirinus: *Advolent omnes in amphitheatrum super montes urbi regiae Samariae adjacentes, nobilissimam spectaturi tragoediam*). Robinson (III, S. 365): „Der schöne, runde, schwellende Berg von Samaria steht allein mitten in diesem grossen Becken von etwas über 2 Stunden Durchmesser, umgeben von höhern Bergen an jeder Seite. „Verkündet (*auditum facite*),“ redet der Prophet die Nationen selbst an, „auf den Palästen (*in* = *super*, עַל),“ nicht gerade weil sich vor ihnen die Volksschaaren am leichtesten sammeln können (Mercier: *Quod loca sint celeberrima, quo magna hominum turba confluat*), sondern nur zur Bezeichnung der Oeffentlichkeit, vergl. Matth. X, 27: *Quod in aure auditis, praedicate super tecta;* 2 Sam. XVI, 22, wo der

Ausdruck „auf dem Dache“ zu „vor den Augen von ganz Israel“ parallel ist. Von den Dächern herab wurde das Eintreten des Sabbaths verkündet: *Sexies tuba cecinit minister synagogae vesperâ sabbathi in tecto domus excelsae valde, ut inde omnibus innotesceret de introitu sabbathi.* B. Talm. *sabb.* f. 35. 2. Noch geschehen die Gebetszeichen bei den Muhammedanern von den Minarets herab. Curzon, Besuche in den Klöstern der Levante, Leipzig 1851: „Die dritte Gebetszeit fällt in die Morgendämmerung, wo der musikalische Gesang der Muezzins von den tausend Minarets von Kairo höchst eindrucksvoll durch die reine und stille Luft hallt.“ S. 35. *insania* gibt das hebräische מהומות (Getöse, Verwirrung, הום) gut; Verwirrung (sittliche) ist Wahnsinn. *calumniam patientes*, עשוקים als *part. pass.* gelesen: „Unterdrückte,“ nicht als *nom.* עשוק; vergl. Os. V, 11. Mich. II, 2.

v. 10. Geht in bewegter Darstellung auf direkte Schilderung des Zustandes von Israel über, statt fortzufahren: „und sehet, wie sie nicht verstehen, das Rechte zu thun (*et videte nescientes facere rectum*).“ *thesaurizantes iniquitatem et rapinas* bezeichnet mehr als „Schätze aufhäufen, welche durch Ungerechtigkeit und Raub erworben sind“; sie häufen Ungerechtigkeit und Raub selbst; sie sammeln sich Schätze, die in Ungerechtigkeit und Raub bestehen. Hieronymus gab שד gleich dem Syrischen ܒܙܬܐ mit *rapina*, sonst übersetzt er's mit *vastatio*, *vastitas*, Joel I, 15. Os. VII, 13; er nimmt richtig שד aktiv als *nom. agens* „das Zerstören“, welches Plünderung und Raub in sich begreift; ebenso Hab. I, 3 *praeda* = *praedatio*, die Beraubung, das Geraubte, שד עניים, Geraubtes der Armen.

v. 11. „Darum“ — auf den Frevel folgt die Strafe. *tribulabitur et circuietur*, im Hebräischen durch zwei Nomina gegeben. Dass Hieronymus dieselben Worte gelesen, sieht man aus seiner Erklärung über צַר, das von den LXX und Theod. צֹר gelesen wurde: *Pro Tyro, quae in Hebraico duabis literis scripta est, Sade et Res, et appellatur Sor ... Hebraeus, qui me in sanctis scripturis erudivit, tribulationem interpretatus est, nec renuimus ejus sententiam, quia et Symmachus, qui non solet verborum κακοζηλίαν sed intelligentiae ordinem sequi, ait obsidio et circumdatio terrae.* Die neueren Erklärer ziehen gewöhnlich beide Ausdrücke (*tribulabitur et circuietur*, *tribulatio*

et circumdatio) in Einen Begriff zusammen (ringsum ist Bedrängniss), weil סָבִיב gerne adverbial steht, und man von einem Lande nicht wohl sagen kann, dass es eingeschlossen werde. Aber dagegen erhebt sich die Schwierigkeit, dass סְבִיב im *stat. constr.* steht, in dem es in adverbialer Bedeutung nie vorkommt. סבב heisst „umgeben, umzingeln", und zwar im feindlichen Sinne, vergl. Pred. IX, 14; so kann סָבִיב auch „Umzingelung" bedeuten, zumal die Form קָטִיל gerne (= קָטוּל) passivisch steht. Unter *terra* (Land) bezeichnet Amos das Gebieth, das Thal von Samaria; feindliche Heere, welche eine Stadt einschliessen, breiten sich immer auch weit im Lande aus. Schon aus *aedes* sieht man, dass Amos zunächst die Stadt Samaria vor Augen hatte. *detrahere* ist nach dem Hebräischen הוֹרִיד zunächst „herabziehen, zu Boden werfen", vergl. Abd. 3; daraus erklärt sich, was wir unter *fortitudo* zu verstehen haben; Alles, wodurch Samaria fest und stark und hoch wurde, das wird zu Boden geworfen, die Veste von Samaria wird geschleift werden; an „Schätze" *(opes tuae*, Menochius) haben wir weniger zu denken, das „Heer" meinte er gar nicht, er würde für הוֹרִיד ein anderes Verbum gewählt haben. *ex te* = *de te*, in so ferne passt aber auch *ex*, als jedes Niederwerfen, auch ein *detrahere ex* ist — es wird weggenommen.

v. 12. Von Israel soll nur ein kleiner Rest übrig bleiben, errettet werden, der sich zur ganzen Masse verhält, wie ein Paar Beinchen oder ein äusserster Ohrzipfel zum ganzen Thiere. Die Rettung und Neugeburt Israels knüpft sich an einen kleinen Ueberrest Israels, die Masse muss umkommen, ein prophetischer Ausspruch, der von Amos auf alle Propheten überging, vergl. Is. I. 9: „Wenn der Herr der Heerschaaren uns nicht einen Saamen gelassen hätte, wie Sodoma wären, Gomorrha glichen wir." Das letzte schwierige Versglied *qui habitant in Damasci grabato* hat Hieronymus bildlich vom Vertrauen der Israeliten auf die Hilfe und das Bündniss mit Damaskus erklärt, ebenso der Chaldäer (בתקוף שולטן ועל דמשק רחיצין *in fortitudine potestatis et in Damasco innitentes, confisi*). Seine Worte sind: ***Filii Samariae habitant in regione et plaga lectuli, requiescentes in Syrorum auxilio, et in Damasci grabato sibi victoriam pollicentes, ut quomodo qui fessus est refocillatur in lectulo: sic illi fractas***

vires vicinae gentis auxilio roborarent. Aus dieser Erklärung ergibt sich, dass seine Uebersetzung (דמשק als *nom. propr.* beibehalten) nicht aus einem Missverständnisse der hebräischen Constructionsweise entstanden ist; *in Damasci grabato* heisst nicht: auf einem Lager, das von Damaskus ist, sondern: „auf dem Lager, das zu Damaskus ist (*in grabato, qui Damasci est*);" *Damasci* als *gen. loci* gesetzt; *requiescentes in Damasco, quasi in grabato;* Hieronymus hat die etwas freiere Uebersetzung im Sinne seiner Erklärung gewählt: „ein Lager, Ruhebett, das Damaskus biethet," denn wörtlich würde die Uebersetzung lauten: „auf dem Damaskus eines Ruhebettes" oder „auf Damaskus, einem Ruhebette": Wirklich findet sich auch die andere Lesart: *et in Damasco grabati*, die *Corr. Rom.* führt sie an, gibt aber der andern den Vorzug: *patres non sine causa praetulerunt;* dazu bemerkt Franc. Lucas Brugensis: *Hoc et in Damasco grabati, quod Parisienses secuti sunt Hebraeo conformius (non enim solet Hebraice regenti nomini rectum praeponi) possitque et in eum sensum intelligi, quem juxta aliorum translationem jam diximus, Hebraico nomine Damasco appellative sumpto.* Die Erklärung des Hieronymus können wir nicht adoptiren, denn Amos schrieb zu einer Zeit, wo Damaskus gerade umgekehrt von Israel abhängig war. Er verlegt das Orakel bis in die Zeit des Achaz, und denkt an den vereinigten Einfall der Israeliten und Syrer in Judäa (vergl. Is. VII), was gar nicht sein kann. Wir werden uns also an die andere Lesart: *in Damasco grabati* (oder *in Damasco grabato*) halten müssen, *Damascus* als Appellativum genommen. Schon die Masorethen durch ihre Interpunktion דְּמֶשֶׁק und nach ihnen die Rabbinen erklärten דמשק für ein Appellativ, das aber wohl eben so wenig vom arabischen دمقس (ein weisses Seiden- oder Linnenzeug), als vom hebräischen שוק (Schenkel), sondern aus dem Städtenamen דמשק selbst zu erklären ist, gerade wie das englische *damask* und das deutsche Damast; vergl. Ges. *thesaur.*: „*Mihi non est dubium, ista vocabula arabica* (دمساق دمصق دمصاق auf welche man sich gleichfalls beruft, die Etymologie unsers דמשק zu erklären), *aeque ac*

hebraeum et supra ex linguis occidentalibus laudata, a nomine Damasci urbis ducta esse, quae hodieque pannis bombycinis sericisque artificiose textis celebratur." — *in plaga lectuli* erklärt sich aus *habitant* und aus der bildlichen Bedeutung, in der Hieronymus *lectulus* nahm, es war ihm Syrien; *plaga* entspricht dem hebräischen פאה, Gegend, Seite, Ecke, und bezeichnet die Ecke, den Winkelsitz des Sopha, das mit Armlehnen und Polstern versehen war. Wie bequem man es sich in einer solchen Ecke machen konnte, sieht man schon aus der bescheidenen Abbildung eines türkischen Sopha in Jahn Archäol. I, 1. Tab. III. Da man neben Polstern auch noch prächtige Teppiche über die Ruhebetten ausbreitet, so bezieht sich der Ausdruck „Damast" vielleicht auf die Letzteren. Wie arg unser Vers misshandelt wurde, davon liefert Tirinus ein Muster: *In plaga lectuli, i. e. qui aegri vel laesi decumbunt in lectulo plagato seu plagis, i. e. assumentis vel centonibus resarcito, et (ut S. Franciscus dicebat) recepiato; quasi dicat: Soli pauperes, aegri et miseri, qui in finibus Samariae, vel Damasci sub centonibus decumbentes deprehendentur, pro reliquiis relinquentur ab Assyriis tantae cladi superstites.*

v. 13. „Höret" — ist eine Aufforderung an die Israeliten, nicht an die Heiden, denn ihrer hatte Amos nur um des dramatischen Effektes willen erwähnt; schon Vers 11 hatte sich Gott in seiner Anrede direkte an Israel selbst gewendet: „deine Stärke wird zu Boden geworfen werden," zum nemlichen Israel sagt er nun auch, fortfahrend in seiner Rede: Höret! *contestamini in domo Jacob*, Hieronymus treffend: *Contestentur in decem tribubus, quae Dominus dixerit.* „Bezeugen" = Zeugniss über das Gehörte ablegen, was wir uns auf verschiedene Weise denken können, entweder bloss durch mündliche Betheurung, was am nächsten liegt, oder durch einen schriftlichen Akt.

v. 14. „Dass ich am Tage" — enthält, was sie als gehört bezeugen sollen. Es versteht sich aber von selbst, dass auch das vorher Gesprochene miteinbegriffen werden muss. Gott fährt in seinen Drohungen fort, die plötzliche Unterbrechung durch die Apostrophe: „Höret und bezeuget!" sollte die Aufmerksamkeit nur auf ein Neues spannen. *domus Jacob = domus Israel*, wie

sich aus dem Zusammenhange ergibt, der Ausdruck selbst ist *vox media* und passt auf Juda wie auf Israel, vergl. Os. X, 11; doch nannte sich das nördliche Reich mit Vorliebe selbst Haus Jakob, Os. XII, 3. *visitabo super eum*, „über ihm (an ihm)", weil Gott in der Höhe wohnt, und auf den zu Strafenden herabkommt. *visitabo et*, „da werde ich euch heimsuchen, und zwar zuerst;" *et visitabo* würde mehr entsprechen, oder geradezu *visitabo* allein, indem das hebräische ו in פקדתי nur den Nachsatz einleitet: „Am Tage meines Heimsuchens der Sünde an Israel, da werde ich heimsuchen." Die Hörner vom Altare schlagen heisst den Altar entweihen. Bethel war von Alters her ein heiliger Ort (Gen. XXVIII, 10. 1 Sam. X, 3); desshalb wurde es nach der Trennung beider Reiche zu einem Hauptorte des Cultus für das nördliche Reich von Jeroboam ausersehen.

v. 15. Die Strafgerichte Gottes werden sich nicht auf die Altäre beschränken, sondern auch ihre Häuser mittreffen. Das liess sich nach den Werkzeugen, die Gott dafür ausersehen hatte, schon von selbst erwarten, vergl. oben Vers 11. „Winterwohnung und Sommerwohnung;" Hieronymus: *Tantarum eos fuisse opum, ut dupplices haberent domos, hyemales et aestivas: quarum aliae versae essent ad Aquilonem aliae ad Austrum, ut pro varietate temporum frigoris et caloris coelique temperiem providerent.* Ausser Sommer- und Winterzimmern hatten die Hebräer auch noch Winter- und Sommerpaläste, 2 Kön. VII, 2—6. Jer. XXXVI, 2. Unser Prophet spricht von letztern; Israel war zu seiner Zeit eben so üppig, als mächtig und reich. Ob er sich diese Paläste nahe bei einander gedacht habe, können wir aus seinem Ausdrucke: „das Winterhaus über dem Sommerhaus" nicht mit Sicherheit erkennen, denn wir dürfen על in seiner Bedeutung „über" nicht urgiren; es ist nachdrücklicher als עם oder את, aber mehr zeigt es nicht an; Hieronymus hat *cum*. „Elfenbeinpaläste," d. i. deren Zimmer mit Elfenbein ausgelegt waren, 1 Kön. XXII, 39. Ps. XLV (XLIV), 9. „Viele Häuser" — die allgemeine Verwüstung durch Feindeshand, die nichts verschont, bezeichnend: sie zertrümmern die Altäre, die Paläste der Grossen bis herab auf die Hütten der Armen.

Cap. IV.

v. 1. „Fette Kühe," an die Frauen von Samaria gerichtet; auch Isaias macht die Frauen öfter zum Gegenstande seiner Warnungen und Drohungen (III, 16). Im Ausdrucke „fette Kühe" liegt nicht schon an und für sich ein Vorwurf, den Amos über die Frauen ausspricht; vergl. Os. X, 11. Das Bild von der Kuh (oder vom Stiere bei Männern) war so wenig entehrend, als das vom Esel. Im Hebräischen „Kühe Basan's", worüber sich Hieronymus selbst ausspricht: *Pro vaccis pinguibus Septuaginta posuerunt Basanitides; Aquila et Theodotio ipsum verbum Hebraicum Basan, nos Symmachi interpretationem sequuti, qui ait αἱ βόες εὔτροφοι, i. e. boves saginatae, vaccas pingues interpretati sumus.* Basan (Batanea) ist bekannt durch seine herrlichen Triften und Weideplätze, so dass seine Heerden sprichwörtlich wurden, Deut. XXXII, 14. Ps. XXII, 13. Der sprichwörtliche Gebrauch erklärt, wie Amos von Basankühen auf dem Berge von Samaria sprechen konnte. *calumniam facitis* siehe oben III, 9. *confringitis* (רצץ), brechen, gerne verbindet der Hebräer עשק mit רצץ, vergl. Os. V, 11, wo auch zugleich erklärt ist, an was der Arme gebrochen, worin er verkürzt wird, „am Rechte," dann im weitern Sinne für jede Art von Beeinträchtigung, 1 Sam. XII, 3. Solches geschieht gerade nicht unmittelbar durch die Frauen, sondern in Folge ihres verderblichen Einflusses auf ihre Männer, zu denen sie sagen: „Schaffe herbei und lass uns trinken!" *dominus* = Gemal, אדון, besonders bei Vornehmen, die hier Amos zunächst im Auge hat.

v. 2. Der heil. Hieronymus verbindet den schwierigen Ausdruck: „man wird euch davontragen an Spiessen und in Kochtöpfen" mit der bildlichen Bezeichnung von „Kühen": *vaccae leventur in contis.* Wie Krieger, wo sie sich einer Heerde bemächtigen, die Thiere zerstücken und jeder sein Theil nimmt, so wird es Israel ergehen. Amos hat ein derbes, aber sehr anschauliches Bild aus dem Soldaten- und Lagerleben gewählt; wo da ein Rind in die Hände der Lagernden fällt, gleich wird es zertheilt und an Spiesse oder in Töpfe gesteckt. Wir haben den Vergleichungspunkt nicht im Wegführen allein zu suchen, sondern auch im schnellen Gar-machen, in dem summarischen kurzen Verfahren,

nach dem Israel ein Ende gemacht wird. Diese Vergleichung passt in so ferne, als der Prophet die Weiber von Samaria „fette Kühe" genannt hat, nach denen die Feinde um so lüsterner sind; sie geben, wenn wir den trivialen Ausdruck gebrauchen dürfen, einen herrlichen Braten. *contus*, der lange Wurfspiess, das hebräische צִנּוֹת gewöhnlich Schilde; vergl. indess Fürst, *Conc. s. v.* צָנַן, wo die verschiedenen Bedeutungen dieses Wortes mit den verschiedenen Stämmen שָׁן, נָן, צָן combinirt werden. Hieronymus selbst bemerkt: *Pro contis, qui hebraice dicuntur Sannoth* (צִנּוֹת), *Aquila interpretatus est clypeos, Symmachus et LXX arma, solus Theodotio δόρατα, quem nos sequuti contos vel hastas interpretati sumus.* Auf die Erklärung und das Verständniss hat diese Abweichung der Uebersetzung keinen Einfluss; denn es ist ganz gleich, ob man die Fleischstücke an Speeren (Spiessen) oder auf Schildern, in deren Hohlseite, davontrage. Die Berechtigung zur Uebersetzung mit „Spiess" liegt in der Bedeutung „zugespitzt sein oder zuspitzen", צָנַן = שָׁנַן. Schwieriger hält die Nachweisung von *in ollis ferventibus* aus dem Hebräischen בְּסִירוֹת דּוּגָה, das „in Fischertöpfen" heisst, wie Hieronymus gleichfalls bemerkt: *In ollis ferventibus, pro quo et in Hebraico et apud Aquilam scriptum est in lebetibus pisciculorum.* Ebenso der Syrer. Er sagt ausdrücklich, dass im Hebräischen „in Töpfen für Fische" stehe, ohne anzugeben, wie er zu seiner Uebersetzung gekommen ist; sie muss aus den LXX εἰς λέβητας ὑποκαιομένους genommen sein, obgleich er gerade dieses letzte Wort in seiner Handschrift der LXX nicht las: *Et eos, qui vobiscum sunt in ollis, negotiatores pestilentes.* Ohne Zweifel hat er die zwei Lesarten, deren eine (*Cod. Vat.*) ὑποκαιομένους hat, deren andere aber nicht (*Cod. Alex.*), gekannt. Die Uebersetzung von דּוּגָה durch ὑποκαιομένους lässt sich möglicher Weise nach Michaelis aus dem arabischen دُجْنَة „Finsterniss" erklären, aber davon hat Hieronymus nichts gewusst, sondern die Uebersetzung der LXX adoptirt, ohne sich von ihr Rechenschaft geben zu können; er that diess, weil ihm דּוּגָה in seiner gewöhnlichen Bedeutung keinen passenden Sinn gab, in dieser Form ausser an unserer Stelle nicht mehr vorkommt, und ein solches Epitheton (*fervens*) zu *olla* gut

passt; vergl. Jer. I, 13: סיר נפוח, *ollam succensam ego video.* Er sucht seine Uebersetzung mit dem hebräischen Texte dadurch in Uebereinstimmung zu bringen, dass er sagt: *Sicut lebes ferventissimus minutos pisces pariter involvit: ita et vaccas Basan absque ullo ordine captivitatis miseriis opprimendas.* Das geht aber nicht an, wir werden uns für Eine der beiden Lesarten entscheiden müssen; bleiben wir bei der Vulgata und LXX (*Vat.*) stehen, dann müssen wir *fervens* = *accensus* (ὑποκαιόμενος) nehmen in der Bedeutung von angebrannt, russig, nicht: siedend heiss, weil *levabunt* nicht dazu passen würde, ὑποκαιόμενος ist ein blosses *epith. ornans*; entscheiden wir uns für die andere Uebersetzung: *in lebetibus pisciculorum*, dann müssen wir darin wohl den Ausdruck des Ironischen suchen, und würde die Uebersetzung des vorhergehenden צִנּוֹת durch *scuta* näher liegen: „auf Schilden (der innern Schildseite) und in Fischtöpfen trägt man sie fort" — zum Zeichen, dass das nächste, beste Gefäss gebraucht wird. Aber das höchst Gesuchte dieser Erklärung lässt sich nicht läugnen, und wir werden in diesem letzten Falle uns besser der Erklärung späterer christlicher wie jüdischer Gelehrten anschliessen, die — von der Voraussetzung ausgehend, dass דוגה richtig gelesen und durch *piscis* richtig übersetzt sei, צנות und סירות = צנים und סירים in der sichern Bedeutung „Dornen und Haken (Hamen)" nehmen: „Man wird euch fortschleppen an (mit) Spitzen und eure Nachkommen mit Fischhamen;" vergl. Hab. I, 14, 15: „Du hast Menschen wie zu Fischen des Meeres gemacht. Sie allesammt zieht er heraus mit dem Hamen." *in sancto suo*, von Hieronymus treffend *in semetipso*, also = *per sanctitatem suam* (קדש), *per semetipsum*, Mariana und die übrigen ältern Erklärer. *reliquiae* sind die „Kinder und Nachkommen, אחריכן (nicht שארית, Rest)", *posteritas.*

v. 3 geht von dem bildlichen auf den eigentlichen Ausdruck über; das Hinwegtragen an Spiessen ist gleich dem Wandern in das Exil, von dem unser Vers spricht. *aperturae* sind die „Mauerrisse", Breschen. *altera contra alteram*, nach der Auffassung des heil. Hieronymus = Eine um die Andere, *secundum Hebraeorum idioma, qui pro eo quod nos mutuo vel vicissim mulierem et mulierem, hoc est, alteram contra alteram vocant;* was auch wohl

die passendste Erklärung des hebräischen אשה נגדה ist „eine jede vor sich", d. i. jede einzeln; nur scheinbar abweichend ist die andere Erklärung: *qua via patebit* (jede vor sich hin, ihres Weges), Maurer nach Ges. *thes. s. v.* נגד und Baur, der Chald. und Syr. haben nur קבל für נגד, wodurch die Phrase nicht erklärt wird; vergl. Jos. VI, 5, 20. Zu: „ihr werdet hinausgestossen werden (man wird euch hinausstossen) nach Armon" bemerkt Hieronymus: *in locis Armeniae, quae vocantur Armona.* Er hat mit allen Alten ההרמונה für ein *nom. propr.* und השלכתנה für *Hoph.* oder *Hiph. intransit.* genommen; Chald., Syr. und Symm., denen הרמון = „Armenien" ist, wofür zunächst der Wortlaut spricht; die LXX theilten das Wort und übersetzten: *εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥομμὰν* (*Alex.* *Ῥεμμάν*), Theodotion hat nach Hieronymus *in montem Mona*, Aquila: *montem Armon.* Schon sehr frühe verstand man den Ausdruck ההרמונה nicht mehr, und man kam nur darin überein, dass es ein *nom. propr.* sein müsse, sei es aus Einem Worte oder aus zwei Wörtern bestehend, wie der Hebräer solche Zusammensetzungen (z. B. mit „Beth") liebt und das „Dschebel" des Arabers allbekannt ist. Die spätern jüdischen Erklärer, bestimmt, wie es scheint, durch den Artikel, hielten הרמון für ein Appellativ, gewöhnlich = ארמון „Palast". Vergl. Ges. *thes. v. v.* הרמון, wo sich eine präcise Zusammenstellung der verschiedenen Erklärungsversuche findet; er übersetzt: *projiciemini, i. e. captivae contumeliosae abducemini in arcem hostilem.* Andere endlich corrigiren die Lesart und ändern in חרמון (Döderlein), oder הדרמון (Hitzig, mit dem auch Fürst übereinstimmt *Conc. s. v.* הרם: *similius veri est,* הרמון *populum vulgari correptione pro* הֲדַרִימּוֹן *dici solitum fuisse; qua forma propheta utitur, non quin mendo ei fuerit elapsa, sed quia opelio Tegoita utitur vulgari ac proinde rariori dicendi genere*), etwas abweichend Baur. Zur Form השלכתנה vergl. Ewald, Gramm. S. 514. Fürst, *l. c. forma verbalis pro* הִשְׁלַכְתֶּן, *adjecto* ה *finis s. loci dicitur, vi intransit. sicut formae hifilicae* הִקְרִיב, הִשְׁלִים. Wollen wir nicht ganz und gar auf ein Verständniss von הרמון verzichten, so scheint mir immer die Uebersetzung „Armenien" die entsprechendste, ohne dass wir indess Armenien im engern Sinne ausschliesslich darunter verstehen,

indem diess „Ararat" heisst; die Benennung Ἀρμενία (zuweilen Ἀρμενία) war den Juden wohl bekannt geworden und wurde um so leichter behalten, als sie in ארם „Hochland" ein anklingendes und zugleich erklärendes Wort hatten, worunter sie poetisch alle nördlichen Hochländer verstehen mochten.

v. 4. Ironisch gesprochen: opfert nur und sehet, was es euch helfen wird. *venite* steht gegenüber dem vorhergehenden *juravit.* Suchet euch vor diesen Androhungen durch eure Opfer sicher zu stellen. Indem ihr „Opfern" ausdrücklich „ein gottloses Werk" genannt wird, kann darunter nur ein abgöttischer Cult gemeint sein, von dem indess Jehova selbst nicht ausgeschlossen war. Amos spricht nicht von Opfern, die zur Zeit der Noth gebracht werden würden, sondern von denen, die gegenwärtig gebracht werden. Das fette, reiche, sichere Israel unterlässt das Opfern nicht, ja es zeigt seinen Reichthum gerade in recht vielen und prunkenden Gaben, „alle drei Tage," fügt er bitterhöhnisch hinzu, „bringt ihr eure Zehnten;" aber dabei meint Israel, es sei Allem genug gethan, wenn nur Opfer gebracht werden.

Zu Bethel vergl. III, 14; Galgala gehörte zum Reiche Juda und war ungefähr so weit von Bethel in östlicher, etwas nach Süden geneigter Richtung entfernt, als Jerusalem in gerader südlicher Linie. Unter Samuel war es der Sitz der Bundeslade (1 Sam. X, 8. XI, 14. XV, 21, 33), daher ein alter heiliger Ort, vielleicht mit einem alten Altare. Galgala wird von Osee wie Amos wiederholt der Theilnahme am ephraimitischen Cultus angeklagt. Es scheint durch eine gewisse Eifersucht gegen den Altar von Jerusalem, dessen Vorrecht die andern alten heiligen Orte Juda's nicht so leicht anerkannten, zu seinem engern Anschliessen an den Cultus des nördlichen Reiches bewogen worden zu sein. Jerusalem erkannte neben sich keine Berechtigung zu irgend einer Cultushandlung, daher wohl die schismatische Vorliebe für den toleranten Cultus des nördlichen Reiches. Da war Alles freisinniger und nicht so knechtisch an den Buchstaben gebunden, wie es die Propheten und die Priester des südlichen Reiches verlangten. Indess huldigten einem solchen freien Cultus wohl noch Tausende unter den Juden, nicht die Einwohner von Galgala und solchen Städten, die alte Heiligthümer hatten (vergl.

V, 4), allein. Es heisst ja so oft, auch von den guten Königen, „die Altäre und Höhen schafften sie nicht ab," d. h. sie huldigten einer freien, sogenannten toleranten religiösen Anschauung. *impie agite*, das hebräische פשע, eigentlich „abfallen", dann „sich gegen Jemand versündigen", wodurch treffend gerade ihr Opfern und Wallfahrten als eine Apostasie bezeichnet wird. *multiplicare praevaricationem*, indem schon ihr Cult zu Bethel ein Abfall von Gott ist, häufen sie ihren Abfall dadurch, dass sie auch noch in Galgal opfern. *mane*, am Morgen, d. i. jeden Morgen, לבקר, wie es sich aus dem folgenden לשלשת ימים (*tribus diebus*, d. i. jeden dritten Tag) erklärt. Amos spricht von den Opfern der Einzelnen, welche nicht alle Tage statthatten. Zu ihnen sagt er: „bringt alle Tage Opfer und jeden dritten Tag Zehent!" In *tribus diebus* liegt eine unverkennbare Anspielung auf den Zehent, der ausserordentlicher Weise alle drei Jahre gegeben werden musste (Deut. XIV, 28); darum dürfen wir nicht übersetzen: „an drei Tagen (im Jahre)," was keinen entsprechenden Sinn gäbe.

v. 5. „Bringet Lobopfer dar vom Gesäuerten," nach Lev. VII, 13: „Mit Kuchen von gesäuertem Brode (לחם חמץ) soll er sein Opfer darbringen bei seinem Dank-Opfer-Mahle (זבח תודת שלמיו)." Da der Prophet bisher nur von erlaubten Opferhandlungen sprach und sogar von einem excessiven Eifer in denselben, so ist es wenigstens wahrscheinlich, dass er auch hier nicht eine durch das Gesetz streng verpönte Cultushandlung, gesäuerte Opfer unter andern als den eben bezeichneten Umständen darzubringen, gemeint habe. Zu unserer Annahme passt besonders die Verbindung mit den „freiwilligen Opfern (נדבות)", welche im Gesetze überall mit den Dank- (Lob-) Opfern verbunden werden. „Rufet aus freiwillige Gaben" — worin ein ironischer Widerspruch liegt; treibet euren Eifer, eure Hoffahrt so weit, dass ihr freiwillige Opfer ausrufet, damit Israel seinen Reichthum auch in seinem Cultus zu Tage lege. Das drückt besonders noch das letzte Versglied aus: „denn also beliebte es euch." *velle*, das hebräische אהב „lieben", so liebet ihr zu handeln, also beliebt es euch, weil ihr auf diese Weise eurer Eigenliebe schmeichelt, und glaubt, mehr als genug gethan zu haben.

v. 6 leitet eine neue Strophe ein, darin Gott seine äussersten Strafandrohungen begründet. Alle andern Heimsuchungen waren bisher vergeblich geblieben. *unde* ist nicht das Interrogativum, sondern Relativum = *ex quo*, *hinc*, wie der Lateiner es auch gebraucht (*Justin.*) und Hieronymus selbst erklärt: *qua propter et ego.* „Desshalb," d. i. wegen eurer Sünden habe ich euch schon so oft gezüchtigt; aber immer ohne Erfolg. Einfacher ist der hebräische Text וְגַם zur Verstärkung von אֲנִי: und ich — ich habe es doch an Strafen nicht mangeln lassen. Gott kommt gleichsam einem Einwurfe zuvor, als ob das Volk durch ihn selbst, durch seine unerhörte Nachsicht so frech und trotzig und übermüthig geworden sei. Gerade dadurch gewinnen wir einen recht schönen Uebergang, der von Hieronymus, nicht weniger aber auch von den Neuern, mit Ausnahme Hitzig's, übersehen wurde, wesshalb sie mit גַם nichts anzufangen wussten (Maurer, Baur). Wir haben im Folgenden eine Steigerung der Strafheimsuchungen Gottes. Es mag ihnen allen eine historische Reminiscenz zu Grunde liegen, aber sie bildet nicht die Hauptsache. Zuerst redet der Prophet von Hungersnoth und Dürre, dann von Pest und Krieg — also dass sich Gott in seinen Strafheimsuchungen gleichsam erschöpft hat, und ihm nur noch das letzte, äusserste Mittel, die Verwerfung Israels, geblieben ist. *stupor dentium*, „Gefühllosigkeit der Zähne" ist, was wir „stumpfe Zähne" nennen. Er hat sich in seiner Uebersetzung, wie er selbst sagt, wegen ihrer Deutlichkeit an die LXX gehalten, kannte aber die gewöhnliche Uebersetzung des Hebräischen recht wohl: *Dedi vobis stuporem dentium, ut LXX transtulerunt, quos in hoc loco propter simplicitatem verbi sequuti sumus: sive munditiam dentium, ut interpretati sunt Aquila et Symmachus: ut per mundos dentes famis magnitudinem demonstraret.* Die LXX haben γομφίασμος, das Heinr. Stephanus in seinem *thes.* I. f. 860 mit *confractio dentium*, *stupor dentium* erklärt, wobei er auf Hesychius und Suidas verweist. Passow übersetzt es mit: Schmerzen beim Durchbrechen der Backenzähne — eine Empfindung, die man auch beim Genusse eines unreifen Obstes bekommt; daher Mercier sehr gut auf den französischen Ausdruck: *les dents longues* hinweist, der sich auch im Deutschen findet. Die LXX stehen indess nicht allein mit ihrer

Uebersetzung, sie wird vom Chaldäer und Syrer getheilt, alle drei leiteten נִקָּיוֹן vom Stamme קָהָה (Nominal-Bildung aus dem Niphal) her. Wir bekommen dadurch einen Fortschritt: „Ich gab euch schlechte (unreife) Früchte, dann Mangel an Früchten; aber ihr habt euch nicht bekehrt.“

v. 7. Schon aus dem Schlusse des vorigen Verses, verglichen mit dem Schlusse von Vers 8, 9, 10 und 11, ergibt sich, dass wir die hier beschriebene Dürre als eine selbstständige, eigene Strafheimsuchung nehmen müssen, nicht bloss als Ursache der Hungersnoth. Allgemeine Dürre ist ein noch grösseres Uebel, weil darunter Thiere wie Menschen leiden und ihre Folgen mehrere Jahre gespürt werden können, wenn die Weinstöcke oder Bäume darunter leiden. Auch muss eine Missärndte nicht gerade von einer Dürre kommen, sie kann noch andere Veranlassungen haben. Amos spricht vom Ausbleiben des Spätregens, der im April (drei Monate vor der Aerndte) spätestens fallen soll; sehr bezeichnend setzt er den äussersten Termin, bis wo man einen Regen erwartete; später hätte er wenigstens den Getreidefrüchten nichts mehr geholfen. Hieronymus: *Prohibui a vobis imbrem, quum adhuc superessent tres menses usque ad messem; quae appellatur pluvia serotina, et agris Palaestinae arvisque sitientibus vel maxime necessaria est: ut quando herba turgeret in messem et triticum parturiret, nimia siccitate aresceret. Significat autem vernum tempus extremi mensis Aprilis, a quo usque ad messem frumenti, tres menses supersunt: Majus, Junius, Julius.* Wenn hier Hieronymus die Aerndte um einen Monat später ansetzt, als gewöhnlich geschieht, so hat er dabei das nördliche Palästina vor Augen, wo die Aerndte wegen der Nähe des Libanon wirklich später fällt. Der Regen blieb indess nur strichweise aus, gerade zum sichtbaren Zeichen, dass es eine Heimsuchung Gottes sei, wie Hieronymus treffend bemerkt: *Et ne forsitan putarent, hoc lege naturae et astrorum cursu ac varietate temporum urbibus et populis accidisse, super unam urbem et agros ejus se pluere dicit et ab altera imbrem suspendere.* Statt לֹא־תַמְטִיר (das impersonelle: es liess nicht regnen) las Hieronymus mit den LXX אַמְטִיר, ich liess nicht regnen; doch bindet er sich auch sonst im Gebrauche der Personen nicht sklavisch an den Grundtext. *pars* = *ager*, חֶלְקָה, Stück Landes, Antheil, vergl. VII, 4.

v. 8. Von allen Seiten strömte man den Gegenden zu, wo es geregnet hatte; aber an wenigen Orten hatte es geregnet; und auch da waren die Brunnen so bald erschöpft, dass sie nicht einmal zur Stillung des Durstes hinreichten. Der allgemeine Jammer wurde durch ein solches Zusammenströmen von Menschen, deren Hoffnungen bitter getäuscht wurden, nur erhöht. Das beschreibt der Prophet sehr anschaulich und ergreifend; aber, schliesst er wehmüthig, sie bekehrten sich nicht.

v. 9. Wir haben gar keinen Grund, die Strafheimsuchungen unter sich in einen geschichtlichen Zusammenhang zu bringen und auf Einen Zeitpunkt zusammenzudrängen, als ob Alles in einem und demselben Jahre, Schlag auf Schlag geschehen musste. Daher wir die Verbindung mit dem Vorhergehenden also herstellen können: Und wiederum, ein andermal, da ich nochmal euch zur Besinnung zu bringen suchte. Desshalb, weil der Prophet eine eigen für sich bestehende Heimsuchung beschreiben will, welche mit den vorhergehenden in keinem andern Connexe als dem der Gradation steht, lässt er jede Verbindungspartikel weg, selbst das so geläufige und fast enklitisch gebrauchte ו *(et)*. „Gluthwind" — im Hebräischen שדפון, Brand, und zwar als Krankheit im Getreide, von שדף, anbrennen und in Folge davon schwarz werden, woher wohl auch der Name genommen sein mag; die LXX πύρωσις, in derselben Bedeutung (nur nicht ausschliesslich vom Kornbrande); Symmachus und Aquila haben mehr erklärend ἀνεμοφθορία (Windschaden, ἡ πληγὴ τῶν ἀνέμων, Suidas), und ihnen folgte Hieronymus, weil der Brand vom Gluthwinde entsteht. Doch bleibt er sich in seiner Uebersetzung nicht ganz gleich, 2 Chron. VI, 28 hat er *aeruga et aurugo*, 1 Kön. VIII, 37 *corruptus aër aut erugo*, ebenso 5 Mos. XXVIII, 22 *aurugo* (Vergilben des Getreides), Gelbsucht des Getreides, wie ירקון von den Alten übereinstimmend und richtig übersetzt wird. *eruca*, Raupe, im Hebräischen גזם, Abfresser, ein Name für die Heuschrecke, vergl. Joel I, 4. — הרבות der Infinitiv als *subst. verbale* von Hieronymus richtig erkannt, vergl. Ges. kleine Gramm. §. 129; es ist unnöthig, dem Infinitiv hier adverbiale Bedeutung zuzuschreiben, und nicht einmal ganz sicher, indem dafür gewöhnlich der *inf. absol.* steht.

v. 10. „Tod“ im Hebräischen gleich der eigentliche Ausdruck „Pest“; *in via*, בְּדֶרֶךְ ein Hebraismus: „nach Art und Weise“, schon Tirinus richtig: *secundum morem et modum, quo contigit in Aegypto* (Exod. IX, 3, 6). *usque ad captivitatem equorum* = *usque ad equos captos*, so dass auch die gefangenen Rosse nicht geschont wurden, was im Hebräischen noch näher gelegt scheint: „ich tödtete durch das Schwert ihre Jünglinge sammt (עִם, *simul ac*) der Gefangenschaft ihrer Pferde“ = sammt ihren gefangenen Pferden. Erst aus einem solchen Gemetzel erklärt sich: „und ich machte aufsteigen den Gestank eurer Lager.“ Die andere Erklärung: „und ich liess eure Pferde gefangen wegführen,“ scheint matt und völlig unmotivirt, denn von einem „neuen Gedanken“, der zur Hinwürgung der jungen Mannschaft hinzukomme (Baur), kann nicht die Rede sein; nicht jeder neue Gedanke ist an sich schon zulässig, er muss auch passen.

v. 11. „Ich wandte um,“ *subverti*, הָפַכְתִּי, der stehende Ausdruck für die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha. Schon daraus leuchtet ein, dass wir הָפַכְתִּי nicht urgiren und von einem faktischen Umkehren des Landes und Bodens etwa durch ein Erdbeben oder gar durch das Erdbeben I, 1 verstehen dürfen. Gerne vergleichen die Propheten allgemeine, schwere Strafheimsuchungen, sie seien was immer für einer Natur, mit der Heimsuchung von Sodoma und Gomorrha. Sie thun es besonders da, wo sie hervorheben wollen, dass die Kraft eines Volkes durch viele und grosse Verluste gebrochen sei. Das wollte der Prophet auch hier sagen, und er dachte dabei an die Zeit der schmachvollen Abhängigkeit Israels von Damaskus und des Verlustes seiner herrlichsten Provinzen. So tief war Israel gefallen, so um alle seine Selbstständigkeit gebracht, dass dem Könige Joahas nur 50 Reiter, 10 Wagen und 10,000 Mann Fussvolk vom Syrer gelassen wurden, 2 Kön. XIII, 7. *torris raptus ab incendio* = *ereptus ex incendio*, ein Feuerbrand, der gerade noch vor dem völligen Verbrennen aus dem Feuer gezogen wird. Damit wird von selbst die Vergleichung mit Sodoma erklärt und zugleich limitirt. Der Prophet gibt keinen Wink, dass er hier alle vorigen Heimsuchungen zusammenfasse; und wir haben gar keinen Grund zu einer solchen Annahme. Diese letzte Heimsuchung ist wohl von „Pest und Niederlagen im Kriege“ zu

trennen, von denen man sich schnell erholen kann, sie bezeichnet einen fortdauernden Zustand der Schmach und Hilflosigkeit, gleichsam des Nichtseins, den letzten und äussersten Versuch Gottes, ehe er sein Volk verwarf; denn immer existirte es noch als politisches Ganzes.

v. 12. „Darum werde ich also mit dir verfahren," ohne dass dieses Also folgte. Amos weist auf das früher Gesagte zurück; oder er unterbricht selbst seine Drohung zur Verstärkung des Nachdenkens; Baur verweist auf das bekannte Virgilische: *quos ego;* vor ihm schon Sanctius: *Hic aliqui aposiopesin esse putant, quae aliquid omittit, cogitandumque relinquit lectori, . . . ut est illud Maronianum lib. 1 Aeneid.: Quos ego, sed motos praestat componere fluctus.* Aber für eine Aposiopese ist unser Satz schon zu weitschweifig und zu prosaisch: „darum werde ich euch also thun," um so mehr, als Amos denselben Satz nochmal wiederholt. *postquam autem haec fecero tibi* hat Hieronymus nach dem Sinne seiner Auffassung der Grundstelle, weniger nach ihrem Wortlaute (עקב כי־זאת) gewählt. Er selbst sagt: *Pro eo quod nos interpretati sumus postquam; et in Hebraico scriptum est Eceb* (עקב) *et Aquila interpretatus est ὕστερον, i. e. postea: et Theodotio novissime: et Septuaginta verumtamen; in Hebraico sic legi potest: Quapropter haec faciam tibi Israel postea, i. e. multo post tempore, et in novissimis saeculis: ut rursus ab alio principio versus incipiat: quumque hoc facturus sim tibi, praeparare in occursum Dei tui Israel.* Wir sehen, wie er ganz mit der gewöhnlichen Uebersetzungsweise von עקב־כי *(propterea quod, qua propter)* übereinstimmt. Aber wir müssen, wenn unser ganzes Versglied nicht recht matt und bedeutungslos werden soll, auf כי den Nachdruck legen und mit dass wiedergeben, עקב aber ganz parallel zu לכן nehmen, wie Hieronymus sehr richtig bemerkt: *ut rursus ab alio principio versus incipiat.* Dadurch erhält unser Vers folgende Gestalt: „Darum (לכן) werde ich also dir thun, o Israel: darum (עקב), auf dass ich (כי) dir also thue, bereite dich zur Begegnung deines Gottes." *praeparare*, הכון mit ל, sich bereit machen, herrichten für etwas, rüsten; קראת von Hieronymus gewiss richtig als *nom. act.* genommen: Begegnung deines Gottes, Zusammentreffen mit deinem Gott. Dieses Zusammentreffen ist

allerdings ein gemeinsames, in jedem Falle aber ein feindliches. Nun wird uns auch der Schlussvers vollkommen klar, der Prophet weist darin nach, dass Gott nicht eitel drohe, nicht etwa drohe und dann seine Drohung nicht ausführe, so dass Israel ruhig und unbesorgt sein könne, indem es bei der Drohung verbleiben und nie zu einem wirklichen, solchen angedrohten Conflicte mit Gott kommen werde. Er ist der Allmächtige. Hieronymus hat *praeparare in occursum*, wie noch viele Erklärer nach ihm, in gutem Sinne genommen, parallel der Lesart der LXX (*praeparare ut invoces Deum tuum*), auf die er überall eine sorgfältige und billige Rücksicht nimmt. Daraus erklärt sich seine freiere Uebersetzung des עקב: *Quumque dixerit, haec faciam tibi, quid facturus est, tacet: ut dum ad singula poenarum genera Israel pendet incertus (quae ideo terribiliora sunt, quia omnia suspicantur) agat poenitentiam: ne Deus inferat quae minatur. Postquam autem fecero tibi, quae me facturum esse contestor: praeparare ad invocandum Dominum Deum tuum. Omnis enim qui invocaverit, salvus erit, sive praeparare in occursum Dei tui: ut venientem ad te Dominum tota aviditate suscipias.*

v. 13. *Eloquium* = *cogitatio*, das innere Reden des Herzens, Hieronymus sagt ausdrücklich: *Qui cogitationum secreta cognoscit: et quid latens animus taciturno sermone tractet, intelligit.* Indess ist seine Uebersetzung vollkommen richtig, שיח heisst Rede und bedeutet nur auch zugleich die innere Rede, vergl. Fürst, *Conc.*, der damit: sag-en combinirt. Baur zieht das arabische شاح herbei, „sorgfältig, vorsichtig sein," woraus sich „Nachdenken (?)" als Grundbedeutung ergeben soll. *nebulam* müssen wir (nach Hieronymus) von *faciens* abhängig und parallel zu *matutinam* nehmen, *matutina sc. lux* = *aurora*; darauf weist seine Paraphrase hin: *Ipse est qui facit auroram et diluculum: et complet nubibus omnia*; ebenso die LXX, welche das fehlende ו geradezu suppliren: ποιοῦν ὄρθρον καὶ ὁμίχλην, und der Chaldäer; Gott wird als Schöpfer des Lichtes und der Finsterniss (עיפה) dargestellt; was darin Mattes, Schwaches liegen soll (Umbreit), bin ich nicht im Stande einzusehen. „Wandeln auf den Höhen der Erde", eigentlich: Treten, hinschreiten über die Höhe — eine malerische Bezeichnung der Grösse, Majestät und

Macht Gottes; nichts ist ihm zu hoch, er schreitet über die Berge, wie über Staub, vor ihm gibt es kein Hinderniss. In ähnlicher Weise sagt Job IX, 8: „Er schreitet über die Höhen des Meeres,“ vergl. Mich. I, 3. Den Zweck dieser Beschreibung der Macht Gottes kennen wir aus dem Obigen — dass sich Israel nicht täusche, nicht selbst betrüge, der Herr wird seine Drohung ausführen, nichts kann ihn darin zurückhalten.

Cap. V.

v. 1. „So gewiss ist dem Propheten bei dem tiefen Verderben der Ephraimiten deren naher Untergang, dass er bei dieser dritten Aufforderung, sein Wort zu hören, in Klage ausbricht, als ob der Untergang wirklich schon eingetreten sei, und wie über einen bereits Gestorbenen ein Trauerlied anstimmt.“ Baur. *planctum*, die Apposition zu *quod levo*, „welches ich über euch erhebe“ — ein Trauerlied. „Haus Israel“ gehört nach dem Hebräischen zu „Höret“, nicht zu „gefallen ist“. Die masorethische Verbindung verdient den Vorzug, indem das Klagelied selbst sehr schön und energisch mit „Gefallen ist“ — beginnt. „Fallen“ נפל gebraucht der Hebräer, gerade wie wir, gerne vom „Fallen in der Schlacht“; vergl. 2 Sam. I, 19: „Wie sind gefallen deine Helden!“ Dann bezeichnet es jede Art Sturz, Fallen von Höhe, Macht und Besitzthum; da ist „aufstehen“ = sich erholen.

v. 2. „Niederwerfen“ synonym zu „fallen“, aber so, dass das gewaltsame Zerschmettern durch den Sturz anschaulich gemacht wird. *super terram suam*, „auf ihren Boden,“ d. i. der Boden, welcher unter ihr ist; das Pronomen *(suff.)* ist pleonastisch, was im Hebräischen nicht selten der Fall ist. Wie Amos mit dem intransitiven „Fallen“ das „Aufstehen“ verband, so mit dem transitiven „Niederwerfen“ das transitive „Aufrichten“.

v. 3. Die nähere Erörterung von Vers 2. Nur der zehnte Theil wird jene Strafgerichte überdauern. Allerdings ein tiefer Fall, wo ein Volk neun Zehntheile verliert. „Ausziehen“ *sc.* in den Krieg; d. i. waffenfähige Mannschaft haben, nach der die Einwohnerzahl einer Stadt, sowie die eines ganzen Volkes in der Regel bestimmt wurde; Exod. XII, 37: „Und die Kinder Israels brachen auf von Raamses gen Sukkoth, bei 600,000 zu Fuss, die Männer ohne die

Kinder.“ Daraus erklärt, dass die Strafgerichte auf die ganze Bevölkerung bezogen werden müssen, nicht auf die Männer allein, die etwa im Kriege umkommen sollen bis auf den zehnten Theil. Die ganze Einwohnerschaft Israels wird decimirt werden. Ueber die hebräische Construction: „eine Stadt, die herausgeht zu Tausend,“ d. i. aus der tausend Mann ziehen, die tausend Mann stellt, vergl. Ges. Gramm. §. 135, Anm. 2. Joel III, 18.

v. 4 gehört nicht zu Vers 3, sondern hinauf zu Vers 1. „Höret!“ denn also spricht der Herr! Noch könnet ihr durch Busse den Arm seiner strafenden Gerechtigkeit aufhalten; da Er den Tod des Sünders nicht will u. s. w.

v. 5. Nachdrückliche Warnung vor falschen Rettungsversuchen. Amos geht von der Voraussetzung aus, dass Israel sich allerdings bestrebe, solchen Strafgerichten zu entgehen; da zeigt er ihnen den wahren Weg und warnt sie vor falschen Wegen: Gehet nicht! Glaubet nicht, dass ihr sie durch euren Cult zu Bethel und Galgala und Bersabee abwenden werdet. Der Prophet hebt hervor, was sie in der Wirklichkeit und Gegenwart thun, und zeigt, dass ihnen das nichts nützen werde. „Gehet nicht“ ist daher soviel als „Gehet nicht ferner, lasset ab, zu gehen!“ Daraus erklärt sich auch „suchet den Herrn“ in Vers 3; es bezeichnet die „wahre Gottesverehrung“ im weitesten Sinne des Wortes, ganz gleich dem „Fürchtet den Herrn“; *quaerere* = *colere, timere*. Kehret zurück zur wahren Gottesfurcht und ihr werdet leben. Oben IV, 4 hatte der Prophet ironisch ausgerufen: „Geht nach Bethel!“ hier ruft er warnend: „Geht nicht!“ Denn diese Orte werden selbst den Strafgerichten Gottes nicht entgehen, wie er es in einem sehr drastischen Wortspiele ausspricht: הגלגל גלה יגלה, wörtlich: „Gilgal wandert wandernd in die Gefangenschaft“ und ובית אל יהיה לאון „und Bethel (Haus Gottes) wird zu Aven (Nichtigkeit).“ Beim ersten Versglied ist das Wortspiel vollkommen in Gleichklang und Bedeutung; גלגל Gilgal, von גלל (wälzen, rollen, Kreis, ganz unser deutsches Wort Kreis = *circulus* und *regio*, Gebiet, Umkreis) wird in einem feinen Wortspiele mit גלה (wandern, ausziehen) verbunden, welches das Nemliche und zugleich das Gegentheil von גלל aussagt, da letzterm auch die Bedeutung „gehäuft, zusammengerollt sein (גל Steinhaufe)“ unterliegt.

Im Lateinischen können wir eine Seite dieses Wortspiels wiedergeben durch: *Rota* (als *nom. propr.* betrachtet, גִּלְגָּל) *rotabit* (= *praeceps ruet*); Mercier hat damit gut *Paris perira* verglichen, und ganz dasselbe Wortspiel enthält die liebliche Erzählung Hebels von den Leiden der Stadt Leyden. Aber wir haben darin immer nur die eine Seite des Wortspiels; die andere, auf welche Amos (nach dem Folgenden) den Hauptnachdruck zu legen scheint, dass aus Gilgal gerade das Gegentheil von dem, was es aussage, werden wird, bin ich nicht im Stande, in einem entsprechenden Wortspiele zu geben: Gilgal (das Zusammengerollte, Aufgehäufte) wird wegrollen, fortziehen, auseinanderfallen — Haufheim wird zu einem Lauf-heim! Das zweite Wortspiel ist unvollkommen, indem es nur in der Gegenüberstellung der Wortbedeutung von אֵל und אָוֶן besteht: Beth-El wird zu Aven. אֵל ist der älteste und allgemeinste Name Gottes = der Gewaltige (אֵל Kraft, Stärke), dieser Stamm-Bedeutung von אֵל steht אָוֶן das Nichtige (*inutilis sive penitus non subsistens*, Hieronymus) gegenüber; und das will Amos hervorheben, zur Begründung seiner Warnung vor dem Culte zu Bethel und Gilgal. Wir dürfen daher nicht übersetzen: „die Gottesstätte wird zu einer Götzenstätte," weil es ihm nicht um Gegenüberstellung von Gott und Götzen zu thun ist, sondern eher: die Gottesstätte wird zu einer Todtesstätte; das Haus Gottes wird zu einem Haus des Todes. Osee hat für Bethel geradezu Bethaven, den ihm hier geschöpften Namen, adoptirt, aber wie von selbst einleuchtet, Aven nicht mehr in der ausschliesslichen, engern Bedeutung (Nichtigkeit), sondern auch in seiner weitern: Haus der Nichtigkeit und des Götzenthums, Götzenhaus gegenüber dem Gotteshaus (Bethel). Bersabee, das heutige Bir-es-Seba, zwei Brunnen mit herrlichem, klarem Wasser und den Ruinen früherer Wohnstätten, bildete die südliche Gränze des Reiches Juda und war wie Bethel und Galgala seit dem Aufenthalte der Patriarchen (Gen. XXI, 31. XXVI, 24. XLVI, 1) ein altehrwürdiger, heiliger Ort.

v. 6. *Vivite*, genau dem hebräischen וִחְיוּ (וִחְיוּ) nachgebildet, während Hieronymus oben das Fut. *vivetis* (als Nachsatz) genommen hat. Hier gehört es enge zum Vordersatz: Suchet und lebet, damit nicht . . . Die Strafheimsuchung Gottes unter dem Bilde

eines Brandes. *Verbum* צלח (bemerkt Mercier) *significat pertransire, pervadere, erumpere seu perrumpere, sublato omni impedimento: unde pro prosperari dicitur. Accommodate hoc loco de igne vel de ira Domini, quae igni comparatur. Hieronymus et LXX* בית יוסף *in nominativo intellexerunt, ut ei tribuatur quod igni proprie competit, sicut et ignem et ligna ardere dicimus, ἀναλάμψῃ. Hieronymus comburatur, i. e. ne ardeat ignis more domus Joseph, poenas dans gravissimas.* Hieronymus könnte צלח intransitiv genommen haben: um sich greifen, im bösen Sinne: Fortgang haben, — „damit nicht um sich greife, wie Feuer, das Haus Joseph;" möglich wäre, in Rücksicht auf *ἀναλάμψῃ*, dass Hieronymus צלה (braten) las, und darin zugleich ein Onomatopoetikon (צל) für das „Knistern und Schimmern" der Flamme sah (?). Auch der Syrer hat *ne ardeat* (ܢܐܡ), aber die erstere Annahme צלח „um sich greifen" scheint mir näher zu liegen, die Art war durch „wie Feuer um sich greift" bestimmt.

v. 7. „Suchet den Herrn" — war eine nachdrückliche Mahnung zur sittlichen Umkehr; wie begründet diese Mahnung sei, lehren seine Schilderungen von dem Zustande Israels. „Das Gericht in Wermuth verwandeln," sonst der einfache Ausdruck: das Gericht verkehren, aber mit dem Nebenbegriffe: aus Recht Unrecht machen, *qui converterunt dulcedinem judicii in absynthii amaritudinem, quod genus est herbae amarissimae,* Hieronymus; indess ist das *tert. comp.* nicht bloss in der Bitterkeit, sondern auch in der Schädlichkeit des Wermuths zu suchen, worauf schon der Name לענה (لعن verfluchen) hinweist: etwas Verfluchtes, *herba venenosa, amara.* Andere (Faber) halten לענה für das Wurmkraut, eine dem Wermuth verwandte Pflanze (*Absinthium Santonicum*), doch dagegen Winer, Real-Wörterb. II, 797. Das Nützliche und Heilsame verwandeln sie in ein Gift, in etwas Schädliches und Gefürchtetes. Jede bittere Pflanze ist dem Hebräer zugleich eine schädliche und giftige, speziell wird diess vom Wermuth (לענה) ausgesagt; vergl. Deut. XXIX, 17: „Dass nicht unter euch sei eine Wurzel, die Giftkraut oder Wermuth triebe;" Sprüche V, 4: „Aber hinterher sind sie (die Lockungen einer Buhlerin) bitter wie Wermuth, scharf wie ein zweischneidiges Schwert." Vergl. Rosenmüller, bibl. Alterth. IV, 1. S. 116. *in terra relinquere,* „am Boden lassen," nach dem

Hebräischen genauer: „auf den Boden setzen" = zu Boden werfen, mit Füssen treten.

v. 8. *Facientem*, auf *quaerite* (Vers 6) zu beziehen; im Hebräischen steht der Satz für sich allein, das Subj. zum *partic.* עֹשֵׂה (*faciens*) bildet der Schlusssatz: *dominus nomen ejus est.* „Er, dessen Name Herr ist, bildet den Arctur und Orion." Wenn aber עֹשֵׂה auch nicht grammatisch von דרשו (Vers 6) abhängig ist, so doch logisch, und wir haben denselben Fall, wie oben IV, 12, 13. Amos gibt den Grund an, warum er so nachdrücklich zur Busse ermahne, und warum seine Furcht vor schweren Strafheimsuchungen nicht übertrieben sei. Vers 7 ergibt sich nur als Parenthese, sie hebt das gewagte Spiel, welches Israel in seinem Uebermuthe treibt, recht nachdrücklich hervor: Israel tritt Recht und Gesetz mit Füssen vor den Augen des Allmächtigen. Ueber *Arctur* כִּימָה (gewöhnlich die Pleïaden) und *Orion* כְּסִיל vergl. die Lexx. Hieronymus: *Ipse est Creatur Arcturi, qui Hebraice Chima dicitur et a Symmacho et Theodotione εἰς πλειάδα vertitur: quem vulgo Booten vocant: quodque sequitur Oriona, qui Hebraice dicitur Chasil, Symmachus absolute, stellas, Theodotio interpretatus est vesperum: Hebraeus autem, qui nos in scripturis sanctis erudivit, Chasil interpretari putat splendorem, et significare generaliter astra fulgentia.* „Der wandelt in Morgen die Finsterniss" ist nach dem Hebräischen צַלְמוּת (Todesschatten, nach der gewöhnlichen Uebersetzung) allerdings mehr, als: aus Nacht Tag machen; Gott wird als Schöpfer der Nacht und des Tages dargestellt, doch werden wir dadurch kaum (mit Baur) direkt „an des gnädigen Gottes Freundlichkeit erinnert", der das Todesdunkel in Morgenlicht verwandelt, sondern eher an die ursprüngliche Schöpfung des Lichtes; das poetische צלמות steht für תהו ובהו וחשך der Gen. I, 2; dieses uranfängliche Dunkel verwandelt er in Licht und Morgen; und ebenso Licht in das „uranfängliche Chaos". Aller übrige Wechsel zwischen Licht und Finsterniss, der gewöhnliche und naturgemässe, wie der aussergewöhnliche und furchtbare, z. B. in den Strafheimsuchungen Aegyptens, auf die der Prophet gleichfalls hindeuten mochte, sind von selbst eingeschlossen. Ueber die Bildung des Wortes צַלְמָוֶת vergl. Delitzsch, *Jesurum*, p. 203. צלמות (*umbra mortis*, Targ. Jes. טוּלֵי מוֹתָא Targ. Psalm. טוּלוּ דְמוֹתָא)

quod ex צַלְמוּת, arab. ظُلْمَةٌ *dissolutione ortum videtur.* Eben so Jul. Fürst, *Conc. s. v.* צלם, Ewald, gröss. Gramm. S. 270, gegen Ges. *thes.* und Andere, welche ein ursprünglich zusammengesetztes Wort gegen den sonstigen hebräischen Gebrauch, annehmen, genau nach den alten Uebersetzungen; Hieronymus hat an allen Stellen, wo צלמות, für welches Wort Job eine besondere Vorliebe hat, vorkommt, *umbra mortis* oder *tenebrae*, wo ihm ersteres nicht zu passen schien; nur Jer. II, 6 *imago mortis* (צלם) von der Wüste gesagt! „Die Wasser über die Erde ausgiessen" in gewaltsamen Ueberschwemmungen. Das parallele Glied: „der dem Meere seine Schranke setzt, die es nicht überschreitet" — blieb weg (vergl. Job XII, 22: „Sieh', er hemmt die Wasser, und sie vertrocknen, er lässt sie frei, dass sie die Erde umkehren"). Amos liess es weg, weil er zunächst die Macht Gottes in ihrer Furchtbarkeit beschreiben wollte, wie aus dem Folgenden sichtbar hervortritt.

v. 9. Zu *subridet* bemerkt Hieronymus: *Ubi nos diximus, qui subridet Aquila interpretatus est ὁ μειδιῶν. Proprie autem μειδίαμα dicitur, quod nos subrisionem possumus appellare, quando quis irascitur et apertis paululum labiis subridere se simulat, ut irae ostendat magnitudinem.* Diese Uebersetzung passt gut zum Verbum בלג, welches Hiph. und nur Ps. XXXIX, 14. Job IX, 27. X, 20 immer in der Bedeutung: „ein heiteres Gesicht machen," sich erheitern, vorkommt, davon „lächeln", vergl. Michaelis, *supplem.* Ges. *thes.* بَلَجَ *nituit, fulsit aurora V, risit;* doch stört der Accusativ שׁוד, daher die erstere Bedeutung: „aufglänzen machen, aufleuchten lassen" wegen des Zusammenhangs den Vorzug verdient: der aufglänzen lässt Verderben. Das Verderben kommt plötzlich, wie das Tageslicht im Oriente plötzlich anbricht; vergl. Os. XI, 1. Joel II, 2. Im plötzlichen Hereinbrechen der Strafgerichte zeigt sich die Macht Gottes in ihrer unbeschränkten Freiheit. *vastatio* und *depopulatio* ist im Hebräischen durch Ein Wort ausgedrückt שׁד; Hieronymus hat מבצר als ein *Concretum* übersetzt *(potentem)*, wie עז *(robustum)*; ohne Artikel heisst על עז und על מצבר „Alles, was stark und befestigt ist;" die *potentes* gehören mit zum Bollwerke

(מצבר) eines Volkes. Der Starke kommt um, der Reiche, Mächtige wird geplündert. Das *neutr.* wäre einfacher. *potens*, ganz unser: vermöglich.

v. 10 leitet die zweite Strophe ein, welche entgegen der ersten mit der Rüge der Sünde Israels anfängt und mit der Drohung endet. *in porta* gehört nach den Masorethen und nach Hieronymus zu *odio habuerunt;* in seinem Commentare steht es auch voran, *odio habuerunt in porta corripientem*, er selbst erklärt *in porta* durch *in judicio*, und fügt bei: *in porta juxta veterem Judaici morem populi fuisse judicia et saepe legimus et interpretati sumus.* Indess ist *in judicio* zu enge, *in porta* umfasst das ganze öffentliche Leben; sie verbergen ihren Hass nicht, halten ihn nicht zurück, sondern lassen ihm freien Lauf, sie benützen gerade die öffentlichen Zusammenkünfte, da ihren Hass vor Aller Augen kund zu geben, sie suchen jede Veranlassung dazu auf. Dazu passt nun gut: *abominati sunt*, „sie verabscheuen," sie können den Anblick eines Propheten gar nicht ertragen, es ekelt sie an, ihr Inneres kehrt sich ganz um. *integre* — תמים sagt mehr aus, als die gewöhnliche Uebersetzung „Wahrheit sagen" oder gar „unbescholten reden"; der Prophet will damit vorzugsweise das Reden „ohne Rückhalt" bezeichnen, das nichts zurückhält, nichts halb und halb sagt, was gegenüber einer übermüthigen und sichern Bevölkerung nur zu oft geschieht; man lässt sich einschüchtern; wer Alles sagt, und vollständig, ohne Rückhalt und Rücksicht, der redet *integre*, תמים (voll, ganz, wo nichts abgeht).

v. 11. Das ἁπ. λεγ. בושסכם, das Hieronymus mit dem Chaldäer (במבוזכון) durch *diripere* übersetzte, haben, wie mir scheint, beide mit בוז combinirt, und = בּוֹזְכֶם „wegen eures Plünderns, Beraubens" gelesen; ferner liegt die andere gewöhnliche Annahme בושסכם, von שסס gleichfalls „plündern, rauben". Am meisten empfiehlt sich indessen immer die schon von Jarchi und Kimchi gegebene Erklärung: בושם = בוסס, בוס „niedertreten", vergl. Fürst, *Conc.* Ges. *thes. saltem et contextui et usui particulae* על *nil aptius*, „mit Füssen treten auf den Armen." *praeda electa*, מַשְׂאַת בַּר, nach den LXX δῶρα ἐκλεκτά und dem Syrer ܡ̈ܘܗܒܬܐ, von denen er nur in der Auffassung von משאה abweicht, jene passiv, „was ihnen zugetragen wird," Geschenk,

er aktiv, „was sie selbst wegnehmen," Beute. *electa* (בר vergl. ברר) hat nicht die Bedeutung: „kostbar, köstlich," sondern: „erwählt, ersehen," eine Beute, wie sie ihnen gefällt; was ihnen bei den Armen gerade in die Augen sticht, das nehmen sie; sie suchen sich die Beute aus, und nehmen was und wann es ihnen beliebt. Hieronymus bemerkt zu seiner Uebersetzung: *Diripiebatis pauperem ut ab eo tolleretis, qui victui necessaria vix habebat et quidquid pretiosum videbatis et pulchrum usui vestro tradebatis.* Er hat den ersten prophetischen Ausdruck (*diripere*) allgemein, den zweiten (*tollere*) speziell gefasst, wie wir sagten: wo ihnen etwas in die Augen stach. Gegenwärtig übersetzt man das hebräische בר allgemein mit: „Getreide, Weizen", ihr nehmet Korngeschenke von ihnen. Baur: „משאת wird durch den Zusammenhang als eine Auflage ungerechter Art dargestellt; entweder wird dadurch eine von den Armen aus seinen nöthigsten Lebensbedürfnissen mit Mühe zusammengebrachte Bestechung bezeichnet . . . oder wahrscheinlicher eine Naturalienlieferung, welche der Gläubiger um einer geringen Schuld willen (vergl. II, 6) von den Armen erpresst." Aber ohne gewaltsames Hineindeuten erscheint „Abgabe (oder Geschenk) von Weizen nehmen" gegenüber dem parallelen „auf den Armen mit Füssen treten" matt; auch hat keine von den alten Uebersetzungen בר = Getreide, Weizen gelesen, gerade, wie es scheint, wegen des Zusammenhanges. Schwierig ist der *stat. constr.*, die Alten müssen בר als Nominalform, wie die neuern Erklärer, betrachtet haben, nur dass sie es in der Bedeutung „Auswahl, Auswählung (aktive)" festhielten. Mit „ihr werdet Häuser bauen" beginnt der Nachsatz, die Strafandrohung, die Folgen der Sünden Israels; im Grundtext steht das Präteritum (בניתם) und Hieronymus selbst gebraucht in seinem Commentare dasselbe: *aedificastis;* für die Erklärung ist es gleichgiltig, weil wir dieses Bauen immerhin als eine fortdauernde Sache betrachten müssen. Genau dem Zusammenhange angepasst würde der Vers lauten: „Darum, dass ihr plündert (bestehlet) den Armen . . . werdet ihr die Häuser, die ihr euch gebaut habt (und bauet und bauen werdet), nicht bewohnen, und den Wein eurer herrlichen Weinberge, die ihr euch anleget, nicht trinken." Der Hebräer verbindet die Sätze nicht unter sich, sondern stellt sie neben einander hin: Ihr werdet (sollet) bauen

und nicht bewohnen. „Häuser von Quaderstücken," die man für eine Ewigkeit baut — das augenfälligste Zeichen vom Vertrauen auf die Zustände eines Landes, vergl. Is. IX, 9. Dem gegenüber ist die Prophetie „ihr werdet nicht bewohnen" von einer besonders eindringenden, verwundenden Schärfe. Die Ironie, welche darin liegt, tritt noch offener im letzten Versgliede hervor: von euren köstlichen Weinbergen sollt ihr nichts bekommen. *amantissimae* (im Hebräischen חמד) — Weinberge der Lust und Anmuth, nach deren Früchten ihnen der Mund schon wässert.

v. 12. „Feinde des Gerechten" (*masc.*, energischer, als das *neutr.* = der Gerechtigkeit); Amos konnte den Richtern, denn an diese ist seine Anrede gerichtet, keinen grössern Vorwurf machen, als dass er sie „Feinde der Gerechten" nennt; sie sind direkt das Gegentheil von dem, was sie sein sollen. Diesen allgemeinen Vorwurf begründet er in dem nächsten Versgliede, wo er das Thun und Treiben der Richter concret und zwar in einer sprichwörtlich gewordenen Formel beschreibt: „Geschenke annehmen und den Armen unterdrücken." Die Grundstelle ist 1 Sam. XII, 3, 4, und von da an scheint sie sprichwörtlich zur Bezeichnung eines gerechten wie ungerechten Richters geworden zu sein. Nachdem Samuel die Anerkennung des Saul als König über Israel zu Stande gebracht hatte, legte er sein Richteramt unter folgenden Worten feierlich nieder: „Siehe, ich habe auf eure Stimme gehört ... und habe über euch einen König gesetzt ... und siehe, ich bin vor euch hergewandelt von meiner Jugend an bis auf diesen Tag. Hier bin ich, zeuget wider mich, gegenüber dem Ewigen und gegenüber seinem Gesalbten: wessen Ochsen hab' ich genommen, oder wessen Esel hab' ich genommen, oder wem hab' ich vorenthalten? Wen hab' ich gedrückt, oder aus wessen Hand habe ich Lösegeld (כפר), dass ich mein Auge nicht sehen machte auf ihn? — und ich will es euch erstatten. Und sie sprachen: Du hast uns nichts vorenthalten und uns nicht gedrückt, und hast nicht genommen aus der Hand Jemandes das Geringste (מאומה)." Aus dieser Stelle leuchtet die Unrichtigkeit der Behauptung Baurs ein, der sich auf Hitzig beruft: „Jenes Wort (כפר) eigentlich »die Sühne« bezeichnend, steht von dem Lösegeld, welches im Falle der Blutschuld, für welche Leibes- und Lebensstrafe ... drohte, gegeben wurde. Die Annahme solchen

Lösegeldes gestattet das Gesetz ausdrücklich nur für einen Fall . . . (Exod. XXI, 28), verbiethet sie aber eben so bestimmt für den Fall des Mordes oder culposer Tödtung (Num. XXXV, 31). Wenn nun hier die Annahme des Sühngeldes als etwas Rechtswidriges getadelt wird, so bezieht sich diess wohl darauf, dass die bestochenen Richter auch in solchen Fällen das Gesetz durch ein geringes Lösegeld der reichen Frevler befriedigt erklärten, in welchen blutige Misshandlungen der Armen schwere Leibes- und Lebensstrafen forderten." Wenn Samuel ein solches Sühngeld vor Augen gehabt hätte, wie hätte er da von einem Rückerstatten sprechen können? Dass כפר im weitern Sinne für „Bestechung" stehe, sieht man schon aus der Antwort des Volkes: „Du hast nicht genommen aus der Hand Jemandes das Geringste."

v. 13. Darum, weil das Regiment in so schlechten Händen ist, schweigt der Weise. Der Prophet spricht keine Drohung aus, sondern eine Wirkung und Folge des eben geschilderten Zustandes. *tacebit* (ידם), schweigen, sich ruhig, stille halten, d. i. hier: sich vom öffentlichen Leben zurückhalten. Die Weisen, die Rath zu geben wissen, sind verstummt, ziehen sich zurück; sie wollen ihre Hände nicht beflecken. Dieses Schweigen ist nicht Zeichen und Folge der Furcht, oder Sache der Klugheit, sondern Ausdruck der Hoffnungslosigkeit — sie verzagen ganz und gar, dass es noch besser werden könne; sie haben den Staat aufgegeben, darum schweigen sie, halten sie sich stille. Amos bezeichnet damit die höchste Stufe der Verkommenheit, das letzte Stadium des Verfalles — wo sich der Weise zurückzieht, weil er keine Hoffnung mehr hat; er gleicht einem Arzte, der für seinen Kranken keine Arznei mehr weiss. Ich glaube nicht, dass Amos irgend eine Klugheitsregel gebe: *Prudens hoc tempore, cum grassatur injustitia, silere cogitur, ne sibi, si loqui velit, et peccantes arguere, malum accessitat*, Menochius, oder Umbreit: „Der Prophet spricht ein schönes, stets zu beherzigendes Wort des guten Rathes aus: darum, wer klug in dieser Zeit, der schweigt. . . . Aber der Prophet redet doch, und soll seine Stimme gerade in der schlimmen Zeit desto lauter erheben. Es sind nur nicht Alle, die den tiefen Schmerz des Verfalles fühlen, zu Propheten berufen, und da ist es schon genug, wenn sie nur nicht einstimmen in den geltenden Ton des öffentlichen

Lebens, sondern, in den Mantel der Schweigsamkeit gehüllt, als still-leuchtende Vorbilder einer künftigen, bessern Zeit erhebend einherwandeln.“ Gälte da nicht: *qui tacet, consentire videtur?* — *in illo tempore*, nicht von einer zukünftigen Zeit, sondern von der Gegenwart — *in isto tempore*, zu solcher Zeit.

v. 14. „Wie ihr saget,“ d. i. wie ihr euch prahlet. An hundert Stellen sagt Gott: dass er der Gott Israels sei, aber darin liegt nur eine desto strengere Verpflichtung für Israel zur Heiligkeit, während sie es gerade zu einem Vorwande für ihre Laster, ihre Schlechtigkeit gebrauchen. Vergl. III, 2.

v. 15. „Aufrichten das Gericht“ — gegenüber dem Obigen, Vers 5, 7, 10, 12. Nach diesen Vorwürfen liegt das Gericht, die Gerechtigkeit, das Recht zu Boden, wird mit Füssen getreten; mit dem obigen הניחון (Vers 7, *relinquitis*) stimmt auch der Form nach הציגון (*constituite*) genau überein; Fürst, *Conc.*, meint, die gewöhnlich angenommene Verbalform יצג sei falsch, und dafür צג, entsprechend נח zu setzen. *si forte* = *forsitan*, „vielleicht,“ ist schon nicht mehr so zuversichtlich, wie Vers 14, was noch mehr im Ausdrucke „Ueberrest Josephs“ hervortritt. Amos sieht die Unvermeidlichkeit des göttlichen Strafgerichtes: es kann nach der Barmherzigkeit Gottes nur noch gemildert, nicht mehr abgewendet werden.

v. 16. „Darum“ — zu Vers 12 und 13, in 14 und 15 war eine kurze parenthetische Ermahnung und Aufforderung zur Busse. Sein volles, gepresstes Herz suchte darin eine Erleichterung; denn lieber hätte es Trost gesprochen und Heil verkündet, als Drohungen und Strafgerichte. Amos gehört nicht zu den harten, starren Charakteren, die mit derselben unbeugsamen Strenge und gefühllosen Resignation Tod wie Leben verkünden. Schwierigkeit macht in unserm Verse, nicht in Beziehung auf das buchstäbliche, sondern sachliche Verständniss: „man ruft zur Klage den Landmann.“ Die gewöhnliche Erklärung, von Hieronymus an: *Agricolae vocabuntur ad luctum et qui sciunt more provinciae praecinere ad concitandas lacrymas vocabuntur* — deutet den Ausdruck vom „Herbeirufen der Landleute zur Trauer“; man wird die Landleute in die Stadt (oder Städte) zur Trauer herbeiziehen; vergl. Baur: „Entsetzt eilen die Landleute herbei, um den Fall der von Gottes Gericht getroffenen, gewaltigen Herren

auf den Trümmern ihres Glückes zu beklagen;" mit etwas anderer Wendung Hitzig: „Der Ackerer wird vom Felde geholt werden, weil sich plötzlich in seiner Familie ein Todesfall ereignet hat." Unter den ältern Erklärern Menochius: *Rusticos in urbem venientes invitabunt ad lugendum secum, quod proprium est lugentium, qui omnes ad condolendum invitant.* Ich glaube nicht, dass hier von einem Herbei-Rufen des Landmannes die Rede sei, sondern vom Aufrufen des Ackerers während seiner Arbeit zur Klage — zur Bezeichnung der Plötzlichkeit, mit der das Strafgericht Gottes hereinbricht, und der furchtbaren Schnelligkeit seiner Verbreitung. Man wird dem Pflüger (אכר) zurufen, seine Arbeit einzustellen und zu klagen. Der Ackerer sieht nicht, was um ihn geschieht, was ihn und das Land bedroht; während er mitten in seiner Arbeit ist, nichts ahnt, nichts fürchtet, rufen ihn die Wächter der Stadt zur Wehklage auf. Amos beschreibt ein Wehklagen, das sich von der Stadt mit Riesenschnelligkeit über das Land verbreitet. Der Ackerer eilt nicht in die Stadt, um dort zu klagen, sondern erhebt seine Wehklage gleich auf dem Felde; denn sowie der Nothschrei zu ihm gedrungen, sieht er dies Strafgericht selbst — wie einen sich daherwälzenden furchtbaren Brand. Dieser Auffassung schliesst sich Vers 17 entsprechend und einfach ergänzend an: Wehklage ist in allen Städten und Dörfern, Wehklage auf den Feldern, Wehklage in den Weinpflanzungen. *qui sciunt plangere* — sind nicht allein die „Klageweiber", sondern Alle und Jede, die wie immer zu einer öffentlichen Trauer mitwirken; im Evangelium Matth. IX, 23 werden neben den Klagefrauen die „Flötenspieler" aufgeführt, und überdiess gab es noch andere Zeichen der Trauer, welche gleichfalls bezahlte, gemiethete Personen an sich tragen mochten; vergl. Jer. XXXVI, 37: „Jegliches Haupt ist Glatze und jeglicher Bart verkürzt; in allen Händen sind Einschnitte und an allen Lenden Säcke." Amos hatte bei dieser Beschreibung nicht ausschliesslich die Todtenklage, sondern jede öffentliche, allgemeine, feierliche Klage vor Augen. Eine vollkommene Sachparallele bildet Jer. IX, 16—20. *plateae* — Strassen — sind die öffentlichen Plätze einer Stadt; *in omnibus quae foris sunt* — genau das hebräische חוצות wiedergegeben (vergl. die Lexx.), hier ist es parallel zu *plateae* (רחבות),

nicht im Gegensatze (Dörfer zur Stadt), und beide entsprechen unserm Ausdrucke: Strassen und Gassen, etwa dem lateinischen *platea* und *vicus*, ein ganzes Quartier der Stadt (*dimensis vicorum ordinibus*, Tac.), Stadtviertel.

v. 17. „Ich gehe hindurch durch deine Mitte" *sc.* heimsuchend deine Sünden. Hieronymus: *Verbum Hebraicum pertransibo, quod eorum lingua dicitur Eebor, quoties in Scripturis sanctis ex persona Dei ponitur, pro poena accipiendum: ut nequaquam apud eos maneat; sed pertranseat ac relinquat.*

v. 18. Amos hatte III, 13, 14 vom Tage des Herrn gesprochen, und ihn deutlich als einen Tag des Strafgerichtes Gottes über Israel bezeichnet. Alle Strafandrohungen, welche Cap. IV und V folgten, knüpfen sich an jene erste Drohung, sind nur deren Erweiterung, und das Ganze schliesst genau, wie es begonnen hatte: *quia pertransibo in medio tui* zu *in die, cum visitare coepero* (III, 14). Wenn er also hier vom Tage des Herrn spricht, so konnte darüber kein Zweifel mehr sein. Der Tag des Herrn war deutlich genug als Herabkunft Gottes zum Gerichte bezeichnet. Da aber Israel kaum nach einer solchen Herabkunft Gottes, wie sie von Amos beschrieben wurde, verlangen konnte, glaubten manche Erklärer darin einen Ausdruck des Hohnes und Unglaubens den Drohungen des Amos gegenüber zu erkennen. Eine solche Verhöhnung war gerade keine Seltenheit, vergl. Is. V, 19. Jer. XVII, 15; aber hier ist der Zusammenhang entschieden dagegen. Der Prophet, müssen wir sagen, zieht aus dem bereits Gesagten einen Schluss: „darum wehe denen, die nach dem Tage des Herrn verlangen." Er macht ihnen daraus, dass sie nach dem Tage des Herrn verlangen, keinen Vorwurf, wohl aber daraus, dass sie ganz verkehrte Vorstellungen vom Tage des Herrn haben, und dadurch getäuscht, keine Busse thun. Wenn die Propheten von der Nähe des göttlichen Gerichtstages sprechen, so war das so wenig befremdend, so wenig überraschend und unerwartet, dass vielmehr ganz Israel mit ihnen übereinstimmte und sogar ein Verlangen nach dem Tage des Herrn hatte und alle seine Hoffnungen auf ihn setzte; denn es glaubte nicht anders, als dass der Tag des Herrn ein Tag der Verherrlichung für sie, ein Tag des Unterganges für ihre Feinde sein werde. Dagegen eiferten die Propheten und dagegen ruft Amos

sein drohendes Wehe! und zeigt, was jener Tag für Israel sein werde. *ad quid* = *cur* (למה) *eam vobis sc. desideratis*, wie auch spätere Erklärer den Grundtext mit Hieronymus nehmen (vergl. Rosenmüller), woran sich die Antwort enge anschliesst: „(denn) der Tag des Herrn, er ist Finsterniss, nicht Licht;" er ist gerade das Gegentheil von dem, was ihr erwartet — also, warum wartet ihr auf ihn?

v. 19 beschreibt unter andern Bildern die schrecklichen Folgen des Gerichtstages Gottes über dem unbussfertigen Israel. Der Nachsatz zu diesen schönen, die Gefahr in anschaulicher Steigerung darstellenden Bildern fehlt; er verstand sich von selbst.

v. 20. Also — wenn es da, an jenem Tage, kein Entrinnen gibt, ist er nicht ein Tag der Finsterniss? Finsterniss = Unglück, Trübsal überhaupt. Der bildliche Ausdruck Finsterniss ist besonders bezeichnend in seinem Gegensatze zu „Tag". Wenn Gott zum Gerichte erscheint, so geschieht diess nach allgemein prophetischer Anschauung unter furchtbaren Naturvorgängen; doch sind sie nicht das Gericht selbst, sondern leiten es nur ein. Das Gericht erscheint dadurch um so unwiderleglicher als eine Sache Gottes. Vergl. Joel II, 30—32.

v. 21. Israel baute ganz und gar auf seinen äussern Cult; darum wartete es auf den Tag des Herrn, der ihm nichts anderes bringen könne, als Lohn für seine Opfer und Gaben. Diese verkehrte Meinung bekämpft Amos auf ein Neues, wie schon oben IV, 4 verglichen mit V, 6. Er deckt darin die Thorheit ihres Vertrauens, die Verkehrtheit ihrer ganzen Lebensrichtung auf. „Ich hasse" — energisch für: ich will nicht; hoffet, erwartet nichts von dem Werthe eurer Opfer und Feste. Unter „Feste und Feiertage" sind die mosaischen gemeint; den Grund, warum Gott sie hasse, hatte Amos schon oben deutlich genug angegeben; er lag in der Unbussfertigkeit ihrer Herzen („ihr habt euch nicht bekehrt") und in der Vermischung des reinen Cultus mit abgöttischen Gräueln (V, 5: „Gehet nicht nach Bethel!"). *capiam odorem*, das hebräische אריח mit ב construirt, von Hieronymus treffend wiedergegeben. „Den Duft nicht annehmen" ist ganz parallel zum ersten „hassen", und bezieht sich auf alle Opferarten, blutige wie unblutige; vergl. Gen. VIII, 20, 21: „Und Noe bauete einen Altar und nahm von allem reinen Vieh und

opferte auf dem Altare. Und der Herr roch den lieblichen Geruch.“ *festivitates* (חַג) und *coetus* (עֲצָרָה) sind synonym, letzteres bezeichnet vorzugsweise Festversammlungen, ersteres Feste ohne diese nähere Bestimmung.

v. 22. *Munera* — מִנְחָה — die „Speiseopfer“. *vota* — שֶׁלֶם, zunächst „Friedopfer“. Ganz dieselbe Verbindung der verschiedenen Opferarten haben wir 1 Kön. VIII, 64: „An diesem Tage heiligte der König das Innere des Hofes vor dem Hause des Herrn; denn er opferte dort das Ganzopfer (Brandopfer, *holocaustum*, עֹלָה) und das Speisopfer (unser *munera*, מִנְחָה) und das Unschlitt (Fett) der Mahlopfer (Friedopfer, חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים).“ Es sind damit alle jene Opfer aufgezählt, welche bei festlichen Zeiten vom ganzen Volke dargebracht wurden. Auf die Privatopfer nimmt Amos keine besondere Rücksicht; der Schluss *a majori ad minus* ergab sich von selbst.

v. 23. „Geräusch (*tumultus*, Lärm)“ bezeichnet schön das Missfallen, welches Gott selbst an ihren heiligen Gesängen habe.

v. 24. Nach dem engen Zusammenhange, in dem Vers 24 zu 23 steht: „Thue hinweg . . . und geoffenbart wird (oder mag) werden,“ kann unser Vers nur die Folge von Vers 23 enthalten, und diese kann nur eine gute sein. Also ist der Sinn des Ganzen: „Du verlangst, o Israel, nach dem Tage des Herrn. Ja, entferne von dir deinen blossen Lippendienst: dann wird der Tag des Herrn kommen, so wie du ihn erwartest — ein Tag des Gerichtes und der ewig strömenden Gerechtigkeit, ein Tag des messianischen Heiles!“ In dieser Auffassung muss uns noch insbesondere die Vergleichung der Gerechtigkeit mit einem „unversiegbaren, ewig fliessenden Bache“ bestärken; denn ein solcher Bach ist immer das Bild des Heiles und nirgends der strafenden Gerechtigkeit. Der Orientale kennt keine grössere Wohlthat, als einen unversiegbaren Bach; wie sollte er ein solches Bild im übeln Sinne gebrauchen können? Es fehlte ja dem Morgenländer, der sich nach einem solchen Bache sehnt, das Vergleichungsglied für die göttlichen Strafgerichte, die man fürchtet. Das, glaube ich, spricht entschieden gegen jene Erklärung, welche, wie Hitzig und Andere, „Gericht und Gerechtigkeit“ von den Strafgerichten Gottes verstehen: „und daher wälze sich, wie Wasser, Gericht, und (Straf-) Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach,“ vergl. Sa:

revelabitur, i. e. apparebit, judicium, i. e. supplicium, eben so Mariana, Menochius, Tirinus, alle nach dem Vorgange des heil. Hieronymus selbst: *Sicut aqua si labatur in pronum, quod prius texerat nudat; et patere facit omnium oculis: sic judicium Dei atque justitia, quae de suo quondam populo judicavit, patebit omnibus et feretur instar torrentis fortissimi.* Gegen jene Erklärung, welche unsern Vers adversativ fasst: „sondern es wälze sich daher, wie Wasser, das Recht,“ der sich Baur, ohne sich indess darüber weiter auszusprechen, Maurer und Umbreit anschliessen, hat schon Hitzig mit Recht eingewendet: „Jehova kann etwa versprechen, er wolle Gerechtigkeit im Volke schaffen, dass sie gleichsam stromweise das Land erfülle (Jes. XI, 9); aber fordern wird er sie nur überhaupt, nicht sogleich in Strömen.“ Das Unpassende und Geschmacklose einer solchen Verbindung: „Entferne von mir den Lärm deiner Lieder . . . und es wälze sich daher das Gericht wie Wasser“ — liegt auf der Hand. Menschliches Gericht und Gerechtigkeit wird nicht mit Wasserströmen verglichen. Is. XI, 9; X, 22 sprechen von messianischen Zuständen ganz wie Amos nach unserer Auffassung. Besonders noch ebend. XLVIII, 18: „O hättest du beachtet meine Gebote, dann wäre geworden wie ein Strom dein Friede, und deine Gerechtigkeit wie die Wogen des Meeres. יגל hat Hieronymus mit dem Chaldäer und Syrer von גלה abgeleitet, und als *Niph. fut. apoc.* gelesen: יִגָּל; nach der Punktation der Masorethen ist גלל der Stamm, eben so die LXX: κυλισθήσεται, wozu das Bild vom Wasser besser taugt. *torrens fortis*, im Hebräischen נחל איתן, der eigentliche Ausdruck für einen nie versiegenden Bach, vergl. die Lexx. Das *fut. apoc.* יגל gibt dem Ausdrucke eine sehr bezeichnende Schattirung: „thue hinweg . . . und es mag offenbar werden“ — alsdann mag kommen und offenbar werden, was und wie du meinst und erwartest. Amos sagt nur, was sie von sich entfernen, nicht was sie thun sollten; diess letztere ergab sich leicht von selbst, und war schon Vers 15 gesagt worden.

v. 25. Bei den höchst schwierigen Versen 25 und (insbesondere) 26, den schon die alten Rabbinen (die Masorethen) nicht mehr verstanden, handelt es sich vor Allem in Betreff der Darlegung der Meinung und Absicht des Propheten um unsern Vers 25.

Sein Verständniss biethet den Schlüssel zum Verständnisse des Ganzen; die etlichen etymologisch schwer zu erklärenden Wörter des Vers 26 haben glücklicher Weise auf das Verständniss des Sinnes dessen, was Amos sagen wollte, keinen Einfluss. Nun hat 1) Hieronymus das ה in הזבחים als Fragepartikel gefasst: *num*, nicht als Artikel: „die Opfer ..." Für ihn spricht entscheidend die Grammatik, weil der Artikel auch vor dem zweiten Nomen המנחה stehen müsste, und hier mit Emphase gebraucht wäre: ihr habt die Schlachtopfer und die Mincha (Speisopfer) gebracht, vergl. nur im Betreff des Gebrauches des Artikels Vers 19: הארי, הדב, הנחש, über sein Fehlen Vers 22, 23. Für ihn sprechen die alten Uebersetzungen LXX, Chald., Syr. und mit wenigen Ausnahmen alle Erklärer. Maurer übersetzt: *Ista sacrificia cruenta et incruenta obtulistis mihi* und fügt bei: *interpretes et antiquiores et recentiores* ה *praemissum* זבחים *voci interrogativum habunt. Qua ratione difficultas nascitur, quam explicare nequeas* (?), als ob damit eine Uebersetzung, gegen die sich die Gesetze der Sprache sträuben, schon gerechtfertigt wäre. Wenn wir somit die Uebersetzung des Hieronymus als die richtige und einzig richtige erkannt haben, entsteht 2) die Frage, ob unser Satz im bejahenden oder verneinenden Sinne zu nehmen sei: Habt ihr mir Opfer gebracht? Antwort: Nein; oder: Habt ihr mir Opfer gebracht? Antwort: Ja. Den logischen Gesetzen entspricht nur das Erste; Gott, der Alles weiss, konnte diese Frage nicht aufwerfen, um etwas zu erfahren, gleich unserm Fragen: Hast du das und das gethan? sondern etwas zu betheuern und durch die Bestättigung des Gefragten zu erhärten. Darnach kann die Frage: Habt ihr mir Opfer gebracht? nur die Antwort: Nein! zur Folge haben. Im gegentheiligen Falle würde Gott ausgerufen haben: Habt ihr mir nicht Opfer gebracht? und der Prophet würde הלא (*nonne*?) statt des einfachen fragenden ה gesetzt haben. Nur wo die Antwort ganz unbezweifelt wäre, könnte das einfache ה (*num*) für הלא (*nonne*) stehen, was aber an unserer Stelle so wenig statthat, dass der Zusammenhang mit Vers 26 geradezu הלא (*nonne*) ausschliesst: „Ihr habt mir keine Opfer gebracht und noch dazu offenen Götzendienst getrieben." Endlich entsteht noch 3) die Frage: ob unser Vers einen Vorwurf, oder einen Beweis dafür enthalte, dass Gott keine Opfer brauche,

nothwendig habe, um seinem Volke gnädig zu sein. In letzterer Beziehung würde der Zusammenhang sich folgender Weise gestalten: Ich will keine Opfer; denn auch in der Wüste brachtet ihr mir keine Opfer, ja ihr habt selbst Götzendienst getrieben: und doch habe ich euch Gnade über Gnade erwiesen. Meine Gnade ist nicht an Opfer gebunden, sondern von der Gesinnung des Herzens bedingt. So haben Nikol. v. Lyra, Ewald und Baur erklärt. Aber Jedermann sieht ein, dass der Nachsatz, auf den hier so viel ankäme („doch habe ich euch meine Gnade nicht entzogen"), ergänzt werden müsste, ferner, was die Hauptschwierigkeit gegen diese Erklärung bildet und sie zu einer Unmöglichkeit macht, fehlte den Israeliten gerade die Gesinnung, welche Gott nothwendig fordert. Die Gnade ist an die Gesinnung gebunden, Niemand kann aber sagen, dass Israel diese Gesinnung hatte, wenn es Götzendienst trieb, was ihm Amos hier vorwirft. Wenn Gott Israel in der Wüste verschonte, das keine Opfer brachte und Götzendienst dazu trieb, so hätte er ja jetzt um so weniger Grund, sein Volk zu strafen — denn jetzt bringt es doch wenigstens Opfer. Das wäre gerade ein Beweis gegen den Propheten und seine Drohungen. Eine andere Folgerung kann ich unmöglich ziehen. Es bleibt uns daher nichts, als in unserm Vers einen Vorwurf zu sehen, ganz ähnlich denen, welche Gott schon durch Moses seinem Volke machte, und die alle Propheten wiederholen, dass Israel ein widerspänstiges Volk war von Anfang an, aber hier mit dem Zusatze: dass seine Geduld nun erschöpft sei. Amos wirft einen wehmüthigen Blick auf die Vergangenheit zurück: da zeigte sich allzeit derselbe Undank Israels; schon in der Wüste fiel es von Gott ab und opferte den Götzen. Diese Auffassung gleicht die Verse 25 — 27 unter sich aus und fügt sich dem Ganzen schön und kraftvoll an. Amos führt darin einen neuen Grund auf, warum Israel den Tag des Herrn fürchten, nicht in thörichter Verblendung herbei wünschen soll; denn was kann er einem Volke Gutes bringen, das nur Schuld auf Schuld gehäuft hat vom ersten Tage seiner Existenz an? Für uns spricht aber noch ein höchst wichtiger Zeuge, die Rede des heil. Stephanus vor dem Synedrium zu Jerusalem. Auch er beweist aus unserer Stelle, dass Israel von Anfang an ein undankbares Volk war, vergl. Act. VII, 39—43. Man darf

gegen diese Erklärung nicht mit Baur einwenden, dass der Aufenthalt der Israeliten in der Wüste „sonst als glänzende Zeit der innigsten Gottesgemeinschaft zwischen Jehova und seinem Volke hervorgehoben wird“; also die Berufung auf sie nicht den Zweck eines Vorwurfes, der die Vergangenheit treffe, haben könne. Durch die heiligen Bücher (den Pentateuch) werden wir zu keiner solchen Ansicht von einem idealen Zustande Israels in der Wüste geführt; sie sind im Gegentheile voll Klagen und voll von Beweisen der Verkehrtheit Israels. Osee weiss nichts von einem solchen idealen Zustande Israels in der Wüste, seine Worte XI, 1—4 sind zu klar, als dass sie einer Missdeutung fähig wären; eben so wenig stellt Stephanus die Israeliten während ihres Aufenthaltes in der Wüste, ganz abgesehen von seiner Berufung auf unsere Verse, als ein Mustervolk vor. Jene lobpreisenden Schilderungen Israels sind also nicht ausnahmslos; mancher Prophet sah diese uranfänglichen Zustände des Volkes auch anders an, und konnte es. Es ist wahr, dass die Propheten Israel gerne an seine Urgeschichte zurückerinnern, aber das geschieht doch vorzugsweise von den spätern Propheten (Isaias, Jeremias, Ezechiel), wo die Tradition schon anfieng, jene ältesten Zustände immer mehr und mehr zu verklären und zu idealisiren. Es hat ja Alles zwei Seiten, und ein strenges Auge wird am goldenen Zeitalter eines jeden Volkes viel Blei und falschen Schimmer finden. Auf eine zweite Einwendung, dass die Israeliten in der Wüste die Opfer ja nicht unterlassen hätten, antwortete schon Mercier treffend: *Hoc non ita accipiendum, quasi nunquam totis annis quadraginta sacrificia in deserto fecerint: sed quod nondum in deserto propter ejus incommoditatem esset stata et ordinaria sacrificiorum ratio.* Ich weiss nur Ein Bedenken, das man gegen uns, wie es scheint mit einigem Rechte, vorbringen möchte, nemlich: Gott sagt zu Israel: „bleibe mir weg mit deinen Opfern!“ und unmittelbar darauf sollte er sich beklagen, dass ihm Israel in der Wüste keine Opfer gebracht habe — wie geht das auf einander? Israel wusste recht wohl, dass Gott nicht die Opfer schlechthin verwerfe, sondern nur die Art, wie sie ihre Opfer darbrachten. Es dachte dabei gar Niemand daran, die Opfer zu unterlassen. Die Propheten lieben rasche Uebergänge und Paradoxen, wo sie ein Missverständniss nicht zu besorgen hatten, und das war an unserer Stelle so wenig

der Fall, als Os. XI, 5, wo ein ganz ähnlicher scheinbarer Widerspruch vorkommt.

v. 26. Wir kennen den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden: „Ihr brachtet mir keine Opfer und überdiess truget ihr ein Zelt eurem Moloch . . ." *tabernaculum*, סכות, das Hieronymus mit den Alten insgemein und grossentheils auch den spätern Erklärern = סֻכָּה, Zelt, nahm; da die alten Uebersetzer (LXX, Syr.), mit Ausnahme des Aquila, den Singular haben, ist es wahrscheinlich, dass sie ות nicht als Pluralis, sondern als Femininform behandelten; doch las Hieronymus selbst den Plural: *Rursum pro Sochoth Aquila συσκιασμοὺς id est tabernacula, Symmachus et Septuaginta tabernaculum, Theodotio transtulit visionem.* Ueber סכות beim Chaldäer vergl. Buxtorf, *Lex.* fol. 1473. Zu *Moloch vestro* bemerkt Hieronymus: *In eo loco ubi Lucas posuit Moloch et in Hebraico scriptum est Melchechem; Aquila et LXX verterunt μελχὸμ; Symmachus et Theodotio regis vestri;* er hatte somit die masorethische Lesart, schloss sich aber an die der LXX an, nur dass er das *suff.* beibehielt, welches jene in Uebereinstimmung mit dem Chald. und Syr. nicht hatten; sie lasen מלכם. Zu *imaginem*, כיון (LXX Ῥαιφάν), endlich bemerkt er: *Pro eo quod in Septuaginta legitur Rephan; Aquila et Symmachus ipsum Hebraicum transferentes posuerunt Chion; Theodotio ἀμαύρωσιν, id est obscuritatem.* Die LXX nahmen כיון als *nom. propr.* für eine Gottheit, wie das vorhergehende מלכם, und wählten den Namen der entsprechenden ägyptischen Gottheit; Hieronymus kannte weder Ῥαιφάν noch כיון, daher er das Wort parallel dem vorhergehenden *tabernaculum*, abweichend von den Alten, mit *imago* übersetzte, vollkommen richtig, wenn כון der Stamm ist; vergl. חִכּוּק, Ges. *thes. s. v.* כון. Hieronymus hätte ohne Zweifel auch כיון als *nom. propr.* behandelt, wie מלככם, wenn er den Götzen gekannt hätte; so aber blieb kein anderer Ausweg, als der von ihm gewählte. *sidus dei vestri*, die Apposition zu *imago*, worin er wieder den LXX folgt. Unser Vers hat wegen seiner archäologischen Wichtigkeit eine ausserordentlich reiche Bearbeitung in eigenen Monographieen gefunden; vergl. die Literatur hierüber bei Baur, S. 364. Da alle Untersuchungen über

eine blosse Möglichkeit nicht hinauskommen und ihren Resultaten nach auf das Verständniss des Ganzen keinen Einfluss haben, so müssen wir auf ein näheres Eingehen in die Sache selbst verzichten. Immer zeigt sich die Uebersetzung der LXX als die begründetste. Movers übersetzt: „Ihr truget die Kapelle eures Moloch und den Chiun eurer Bilder.“ Baur: „Ihr truget die Gehäuse des Milchom und den Kaivan, eure Bilder des Sterns.“ Da wir die alte Aussprache von כיון nicht kennen, so ist es ganz gleichgiltig, ob wir mit Movers bei der masorethischen Lesart bleiben, oder das arabische كَيْوَان dafür substituiren. Immer entspricht כיון dem „Saturn“, wie schon Ephräm vom syrischen ܟܐܘܢ bezeugt; dasselbe bedeutet auch Ῥαιφάν, vergl. Movers, Phönizier, I. S. 289, dagegen Ges. *thes.* II. S. 669. Dem „Saturn“ parallel steht „Moloch“, der Götze der Ammoniter, mit derselben astralen Bedeutung, wie der „Saturn“; beide repräsentiren die „zerstörende Naturkraft“. Amos hebt gerade diesen Cult hervor (nicht den Kälberdienst), weil er, der Molochsdienst, insbesondere ein Gräuel in den Augen Gottes und der Propheten war. Baur hat ohne Zweifel recht, wenn er den ägyptischen Ursprung dieses Cultus läugnet, nur möchten wir ihn nicht speziell „ursemitisch“ nennen; Sterndienst ist vorzugsweise der Cult der Wüstenstämme; von diesen hatten ihn die Israeliten bei den vielfachen gegenseitigen Berührungen während ihres Aufenthaltes in der Wüste adoptirt. Der Cultus der alten Araber war Sabäismus, vergl. Ges. Jesaias, II, S. 331 ff. Hieronymus zu unserer Stelle: *Sydus Dei vestri, quod Hebraice dicitur Chochab, i. e. Luciferi, quem Saraceni hucusque venerantur.* So nennt er die Beduinen-Stämme der sinaitischen Halbinsel, vergl. meine Erklärung des Isaias, I. S. 227. Kleine tragbare Tempel finden sich bei den Alten öfter, Diodor XX, 66. Götzenbilder und Tempel trug Israel herum — schwerlich (gegen Umbreit) in Processionen, sondern mit sich in der Wüste, von einem Lagerplatze zum andern, neben dem heiligen Zelte. Es bleibt dahingestellt, ob der Götzendienst so öffentlich und feierlich gehalten werden konnte; wahrscheinlich wurde er mehr heimlich als öffentlich getrieben, aus gerechter Furcht vor Moses. Den Zusatz: „den Stern eures Gottes“ machte

der Prophet, weil das Wort Chiun (כיון) schon manchem Zuhörer dunkel sein durfte; er erklärte es daher selbst, es steht parenthetisch. Das letzte *quae fecistis* bezieht sich auf *Dei vestri* und *idolorum vestrorum* zugleich. Die Deutlichkeit macht es wünschenswerth (im Deutschen wenigstens), die letzte Beziehung allein auszudrücken: „Das Gestirn eures Gottes, den ihr euch gemacht;“ denn der Prophet legt den Nachdruck gerade darauf, dass es gemachte Götter sind.

v. 27. *Et* ist consecutiv: so. Die Folge der fortgesetzten Widerspänstigkeit Israels. „Ich führe euch hinaus über Damaskus“ — deutet Assyrien an, was über Damaskus hinaus liegt.

Cap. VI.

v. 1. *Opulenti*, frei das hebräische שאנן, ruhig, sorglos, hochmüthig, vergl. Is. XXXIII, 20, dagegen 2 Kön. XIX, 28 *superbia*, so dass ihm auch diese Bedeutung nicht unbekannt war; *opulentus* = *opulens* hat einen weitern Sinn als *dives*. *in monte Samaria* wird nicht regiert von *confidere*, sondern ist das *in loci*, *confiditis*, parallel zu *opulenti* = *confidentes* (הבטחים), „voll Zuversicht und Vertrauen sein“ = Zuversichtlichen. *optimates*, richtig das hebräische נקוב, „ausgezeichnet, nahmhaft“ = vornehm, wobei er aber den *stat. constr.* nicht beachtet, sondern das folgende ראשית הגוים als Apposition zu נקוב nimmt. *capita*, statt des singulären ראשית = *primitiae; populorum* (גוים), ganz allgemein, nicht Israel allein; die *optimates* sind überall *primitiae populorum*. Jetzt lautet das Hebräische: „ihr Vornehmen des Erstlinges der Völker“ = Israel; auffallend ist dabei immer, wie Israel zu diesem Ehrennamen komme; Num. XXIV, 20 passt nicht hieher, wie schon Hitzig bemerkt, aber eben so wenig wohl Vers 6, denn „das vorzüglichste Volk“ wurde Israel vom Propheten kaum genannt; daher wir lieber "ראשית als Relativsatz zu נקובי fassen möchten: „die Vornehmen, welches sind die Erstlinge der Völker,“ wodurch wir denselben Sinn gewinnen, den Hieronymus in seiner Uebersetzung ausdrückte. *ingredientes pompatice*, bloss die Umschreibung des Pronomen להם, für *ingredientes sibi*, worauf Hieronymus den Nachdruck gelegt glaubte: „die für sich einherspazieren,“ die sich ganz breit machen,

was er frei, aber entsprechend mit *pompatice* gab. Ohne Zweifel falsch ist es, wenn Baur, nach dem Vorgange von Tarnov, eine andere Lesart לָהֶם (welche Form aber gar nicht vorkommt) für להם substituirt; die „sonstige Wörtlichkeit (Baur)" des Hieronymus berechtiget uns nicht dazu; solche Freiheiten nimmt er sich noch oft, und die Alten (Chald., LXX, Syr.) lesen insgesammt להם, so sehr sie sonst in der Auffassung unsers Verses von einander abweichen. „Haus Israel" ist nicht der „Tempel", sondern die Gemeinde Israel. ובאו, die Auflösung des *partic.* für באים, wie es dem Hebräer geläufig ist, so dass es parallel zu נקובי steht: *optimates et ingredientes sibi* (באים = מתהלכים Gen. III, 8), ironisch. Man hat den Grundtext auf verschiedene Weise gegeben, Sanctius: להם *quidam sibi, alii ad eos convertunt . . . si legas ad eos duppliciter interpretari poteris. Aut enim refert illos, qui optimates dicuntur, et tunc erit hic sensus: ad illos domus Israel, quasi ad judices, qui de ortis in civitate controversiis disceptant . . .* Diess ist auch das Richtigste, vergl. Hitzig: „Zu welchen das Haus Israels kommt, nemlich um sich richten zu lassen," vergl. 2 Sam. XV, 4. — Merkwürdig ist noch die Lesart der LXX: οὐαὶ τοῖς ἐξουτενοῦσι Σιὼν, worin ihnen der Syrer (ܠܡܨܝܕܝ) folgt; sie haben שאננים = שנאים, durch *metathesis* von נ und א gelesen (vergl. Job XV, 12, רום für רמז), was einen ganz entsprechenden Sinn gibt; denn der Prophet redet nur Israel an, nicht Juda; dem „hassen" steht gegenüber „vertrauen", und שנא mit ב würde heissen: „Hass auf etwas haben," wie בטח ב: „Vertrauen auf etwas haben." Der Hass auf Sion brauchte sich nicht gerade thatsächlich zu offenbaren; er konnte sich auch in der Geringschätzung und Verachtung Juda's zeigen. Ich möchte dieser Lesart vor unserer masorethischen den Vorzug geben.

v. 2. „Chalane," d. i. Ktesiphon, am östlichen Ufer des Tigris; *quae nunc appellatur Ctesiphon*, Hieronymus. Emath = Epiphania, am Orontes; den Namen Epiphania erhielt es durch Antiochus Epiphanes. Hieronymus, der in seinem *Onomasticon (s. v. Aemath)* richtig so erklärt, liess sich an unserer Stelle durch den Beisatz „*magna*" irre führen, und deutete es auf Antiochia, das aber erst lange nach unserm Propheten erbaut wurde.

ad optima quaeque, Hieronymus las הַטּוֹבִים als Artikel, wörtlich nach seiner Auffassung: *bona ex his regnis*, „besuchet Geth und die (andern) guten aus diesen Königreichen (der Philister)," er gab es freier: *optima quaeque regna horum (Palaestinorum)*. Doch ist הַטּוֹבִים mit folgenden מִן der Comparativ, und wir sollten lesen: *meliora his regnis*, „sehet, besuchet die noch besser sind, als diese Königreiche," d. i.: „Gehet hin, besuchet die Reiche ringsum: ob ihr Gebieth grösser ist, als das Eure?" *si latior* bezeichnet den Zweck des Besuchens. Die masorethische Lesart (mit dem Chaldäer, die LXX und Syrer lesen mit Hieronymus) weicht darin von der Vulgata ab, dass sie הֲ *interrog.* haben, und mit אִם den zweiten Fragesatz einleiten: „ob sie besser sind, als diese Reiche (Juda und Israel), oder grösser ihr Gebieth, als das Eure?" Die eigentliche Schwierigkeit, was der Prophet sagen wolle, wird aber auch damit nicht gelöst; auf das Verständniss hat es keinen Einfluss, wo wir die Frage beginnen. Die neuern Erklärer nehmen die Frage alle, wie es auch die Natur der Sache erfordert, im negativen Sinne: „Ist ihr Gebieth grösser, als das Eure? Nein! Es ist kleiner!" Aber was will Amos damit sagen? Darauf finden wir nirgends eine auch nur einigermassen genügende Antwort. Maurer: *An ampliores fines eorum, quam fines vestri? Non sunt! Et tamen fuerunt nec potuerunt se defendere ab hostibus ... Fuisse, quod negat esse in praesenti, regna illa potentiora regno Judaico atque Israelitico, vates non expressis verbis dicit, sed cogitatione supprimit, potuitque supprimere, quia Chalne modo expugnata erat ab Assyriis (cf. Jes. X, 9), Hamat ab Jerobeamo (2 Reg. XIV, 25), Gatha ab Usia (2 Chron. XXVI, 6)*. Diese Reiche waren aber 1) nie grösser als Juda und Israel; 2) ist nichts weniger als ausgemacht, dass damals schon Chalane vom Assyrier, oder Gath von Usias erobert war, und 3) dass Jeroboam überhaupt je einmal Hamath erobert habe. Im Gegentheil: Hamath am Orontes gehörte nie zu Israel, vergl. Keil, Bücher der Könige, S. 134, 450—452. Doch fügt er zuversichtlich bei: *Hic difficilioris loci sensus est non perspectus a superioribus interpretibus*. Aber auch der neueste Erklärer unsers Propheten, Baur, spricht sich höchst unbestimmt aus: „Nehmt euch, ihr Sichern, ein Beispiel an den heidnischen Städten,

ihr Loos ist nicht besser, ihre Macht nicht grösser, als die eure; vielmehr sind sie gefallen, während ihr durch Jehova's Gnade noch stehet.“ Was für ein Zusammenhang soll das sein: „ihre Macht ist nicht grösser, vielmehr sind sie gefallen?“ Woher wissen wir, dass diese Städte schon gefallen sind? Jeroboam hat Hamath nicht erobert, sollten damals die Assyrier schon bis an den Orontes vorgedrungen sein? Da wären ja die Assyrier Gränznachbarn der Israeliten gewesen! Ich glaube unsern Vers als Rede der hoffährtigen Israeliten nehmen zu müssen, mit ausgelassenem לאמר, *dicendo: transite!* Darin besteht ihre falsche Sicherheit, dass sie hochmüthig auf die umliegenden Reiche hinweisen, ob eines so blühend und gross sei, als das ihrige. Daraus ergibt sich auch, wofür alle Zeitumstände sprechen, dass Chalane, Emath und Gath noch unabhängige Staaten waren. Ueber Hamath vergl. Winer I. 537; der König von Hamath stand in freundschaftlichem Verkehre mit David. Ueber Chalane (Ktesiphon) erfahren wir von den Alten nichts Näheres, möglich ist es immer, dass es gerade damals einen blühenden Staat bildete, bis er von den Assyriern erobert wurde. Vergl. Rosenmüller, Alterth. I. 2. S. 27.

v. 3 leitet nach der Auffassung des Hieronymus die Strafe ein, und erläutert *vae!* von Vers 1; er hat nach Symmachus *ἀφωρισμένοι* das hebräische מנדים passiv genommen, sei es, dass er *Piel* oder *Pual* las, und das folgende תגישון intransitiv; *separati estis*, sind seine Worte, *in diem malum; in diem videlicet captivitatis, et appropinquatis solio iniquitatis, ad iniquum judicem pergentes regem Babylonium.* Aber dagegen spricht der Zusammenhang; die Strafe folgt erst Vers 7; aus dem constanten Gebrauche der Participien ergibt sich, dass wir auch unsern Vers parallel den andern im Sinne eines Vorwurfes zu nehmen haben. *separare*, נדה, ist das „entfernen aus Verachtung, Abscheu vor Etwas“; es kommt in dieser Form nur noch Is. LX, 5 vor, wo es Hieronymus mit *abjicientes* richtig gibt (*odientes vos et abjicientes*), also: die ihr euch absondert in Beziehung auf den bösen Tag, d. i. die ihr verachtet, wohl entsprechender, als die gewöhnliche Uebersetzung: „die ihr entfernt, in die Ferne rücket,“ was נדה nicht geradezu heisst, sondern eher „Entfernung wünschen“. Vom „bösen Tage“ wollen sie nichts wissen, von dem

halten sie sich ferne, wie von einer unreinen Sache, dagegen nähern sie sich dem Stuhle der Ungerechtigkeit; zum Bösesthun sind sie immer bereit, immer nahe. In dem Maasse, als sie den Tag der Strafe und des Gerichtes verächtlich ferne rücken, kommen sie der Ungerechtigkeit immer näher, die Ungerechtigkeit personificirt; sie sitzt auf einem Throne; ähnlich ist Ps. I, 1: „der auf dem Sitze der Spötter nicht sitzet," d. i. der nicht da sitzt, wo die Spötter ihren Sitz haben; unser Ausdruck ist noch stärker und poetischer.

v. 4. Weitere Beschreibung des Zustandes von Israel. Vom geistigen Leben, vom Uebermuthe, vom Unglauben an's prophetische Wort (*separati in diem*) geht Amos auf das äussere, üppige Leben Israels über; beide Zustände: Uebermuth und sinnliche Weichlichkeit, gehen bei allen Völkern Hand in Hand. *lascivitis*, „sich der Ueppigkeit hingeben, der Liederlichkeit fröhnen," סרח, von Hieronymus, wie es scheint, mit einem obscönen Nebenbegriffe genommen, der indess nicht darin liegt, vergl. Vers 7. *agnum sc. saginatum; de medio armenti*, im Hebräischen מרבק „Stall" — mitten aus dem Stalle; Mal. III, 20 (IV, 2) hat er gleichfalls *de armento*, an den andern beiden Stellen (1 Sam. XXVIII, 24. Jer. XLVI, 21) dagegen מרבק als Adj. *saginatus* behandelt; er schloss sich überall den LXX an, ebenso der Syrer; sie kannten die Wurzel רבק, welche sich im Arabischen erhielt, nicht; vergl. Fürst, *Conc. s. v.* רבק, ebenso Ges. *thes.* Den Zusatz „Lämmer aus der Heerde und Kälber mitten aus dem Stalle" verstehen die meisten Erklärer von besonders ausgesuchten, zarten Thieren: *Quidquid in gregibus et armentis tenerum et pingue est*, Hieronymus; ebenso Baur: „dass sie die Kälber »mitten« aus dem Mastungsstalle nahmen, deutet darauf hin, dass sie die leckersten sorgfältig sich auswählen." Doch scheint mir der Prophet mehr darauf anzuspielen, dass sie sich Kälber holen, wann es ihnen gerade beliebt; jede Gelegenheit zu Gastmahlen wird mit Begierde ergriffen, gleich beim Geringsten lässt man, wie wir sagen würden, „sieden und braten" — der Morgenländer sagt: „Kälber von der Heerde oder aus dem Stalle holen."

v. 5. *Canitis*, das ἁπ. λεγ. פרט „singen", aber ironisch, vergl. über die Wurzel Ges. *thes.*, Fürst, *Conc.*, insbesondere

Delitzsch, *Jesurun*, p. 75, 76. *Alterum exemplum esto v.* פרט, *in scriptura sacra ἅπαξ γεγραμμένον in lingua tum aramaica tum neohebraica usitatissimum. Ex lingua aramaica perspicitur v.* פרט *cum v.* פרץ *cognatum esse (commutatis Theth et Zade, sicuti in* טהר — צהר, נטר — נצר, טל — צל), *idque vi discindendi s. dispertiendi, ex qua magna nominum et aramaicorum et neohebraicorum copia manavit Inde etiam illud Amosi* הפרטים על־פי הנבל, *quod neque Menahem (cantum intervallis aequalibus numerose metiri s. minutatim distinguere) neque Abulwalid (نثر glossema talmudicum ad n.* פרט *Pea VII secutus) recte explicuit. Nam v.* פרט *etiam in hac dictione vim suam nativam retinuit et significationem habet divellendi s. diducendi sc. labia sicut aram.* פְּרַט *vel addito vel omisso* סְפַּוָן *.... Hac ipsa vi arab.* فرط *(balbutire, effutire), quod Gesenius contulit, dici videtur. Vertendum est igitur: vos qui ad nablii fides labia diducitis (iron. pro canitis) et instrumenta vestra instar psalterii davidici habetis (v. Shorashim s.* פרט). Gegen Maurer, dem Umbreit folgt. In der Uebersetzung des zweiten Versgliedes stimmen mit Hieronymus unter den Aeltern Mercier, unter den Neuern, ausser Delitzsch, Ewald und Baur überein; vergl. was Letzterer über den Gebrauch von חשב sagt. Die Erklärung gibt Ewald richtig: „sie glauben, dass die Instrumente, z. B. Harfen, für sie seien, wie für David.“ Der Vergleichungspunkt aber ist nicht darin zu suchen, dass sie dafür halten, die Instrumente so gut spielen zu können, wie David, sondern dass sie dieselben Instrumente zu ihren Mahlzeiten gebrauchen, die David nur im heiligen Dienste spielte; Amos sieht darin eine Profanirung der Instrumente selbst. Nun passen beide Versglieder gut zusammen: „Sie singen (plärren) zum Ton der Harfe, und gebrauchen Davids (geheiligte) Instrumente zum Dienste ihrer Orgien.“ *sicut David = sicut instrumenta Davidis* — „sie halten dafür, Instrumente haben (gebrauchen) zu dürfen, wie die Instrumente Davids waren.“ *vasa cantici*, nicht Instrumente, die man zur Begleitung des Gesanges gebraucht, sondern die selbst singen, tönen, Tongefässe, Klanggefässe, Saitenspiele.

v. 6. *Phiala*, Schale, besonders Opferschale (מזרק), hier:

Krug, in welchem sich der Wein befindet, ehe er in den Becher geschüttet wird; vergl. über מזרק die Lexx.; dass wir nicht an eine Entweihung von Opferschalen zu denken haben, zeigt schon die Verbindung mit יין; wörtlich lautet die Uebersetzung aus dem Hebräischen: „sie trinken aus Weinkrügen.“ *pati*, genau חלה, „Schmerz empfinden, krank werden, leiden, seine Kräfte aufreiben,“ vergl. Jer. XII, 13. Sie werden nicht krank über dem Schaden Josephs, die Wunde Josephs schmerzt sie nicht. Die Bedeutung „grämen“ ist zweifelhaft. Nun erklärt sich auch *contritio*, שבר, Bruch, nicht von einem Bruche, einem Verderben, das Israel vom Propheten erst angedroht wäre, sondern welches schon da ist, aber vom Volke nicht gefühlt, nicht empfunden wird. Der Ausdruck ist auch sonst sprichwörtlich geworden: „Schaden Josephs“ — ein Schaden, der unheilbar ist, aber nicht beachtet, nicht empfunden wird. In ihrer Verblendung merken sie den Wurm nicht, der an der Wurzel des Baumes nagt. Ein solcher „Schaden Josephs“ war gerade die verkehrte Gesinnung Israels selbst und all sein Thun und Treiben, wie es Amos hier schildert.

v. 7. „An der Spitze der Auswandernden;“ Hieronymus treffend: *Vos, qui primi estis divitiis, primi captivitatis sustinebitis jugum,* vergl. oben Vers 1, *capita populorum*, hier *in capite transmigrantium.* — *auferetur*, סר, zurückweichen, fliehen, ein Ende nehmen. Im Hebräischen haben wir eine durchgehende Paronomasie וסר מרזח סרוחים; ihr zu Liebe wählte Amos auch das seltene Wort מרזח, welches nur noch Jer. XVI, 5 vorkommt; da hat es Hieronymus ganz entsprechend dem chaldäischen מרזחא (Buxtorf *s. v.* רזח) mit *convivium* gegeben, hier mit *factio*, veranlasst durch *auferetur* und *lascivientes*, er fügt bei: ***Qui in capiendis voluptatibus unum habuere consensum . . . hi pariter auferentur, ut quorum una fuit luxuria, una sit poena:*** „es stäubt auseinander die Gesellschaft der Wüstlinge,“ näher dem Hebräischen könnten wir sagen: „die Tischgesellschaft.“ Ueber מרזח vergl. Ges. *thes.*: ***Recedit jubilus profusorum in lectulo . . . Raschi convivia explicat*** משתאות ***et sic passim hac voce utuntur Hebraei***, ebenso Fürst, ***Conc.***, vergl. noch Mercier zu unserer Stelle. Zu סרח Ges. *thes.* سرح ***VII jecit supinus pedibus***

expansis; Fürst: *Radix est* סרח־ (hinrecken), *quam habes etiam in verbis* ארך־, ארח־, ברח־ *varie variatam.*

v. 8. „Bei seiner Seele,“ d. i. bei sich, dem lebendigen Gotte, vergl. IV, 2. *superbia*, nicht Uebermuth, wie gewöhnlich erklärt wird, denn das verstünde sich von selbst, sondern „ich hasse und verabscheue das, worauf Israel stolz ist und stolz sein darf“, sein „herrliches Besitzthum, sein Erbe“ (vergl. unten VIII, 9), das ganze herrliche Land ist Gott zum Abscheu geworden wegen der darin verübten Frevel. Vom Allgemeinen geht dann der Prophet auf das Besondere über: die Paläste, wo sich die Frevel häufen, concentriren. *et tradam* leitet nun die Strafe, die Folge des göttlichen Abscheues ein. *tradere* — Preiss geben — wie? beschreibt das Folgende. *civitas*, nicht Samaria, die Hauptstadt allein, sondern die Städte Israels überhaupt, daher fehlt der Artikel im Hebräischen „Stadt und was sie erfüllt“; daraus rechtfertigt sich auch die Uebersetzung des Hieronymus. *tradere*, הִסְגִּיר, nicht „einschliessen“ im engern Sinne (Hitzig, Baur), sondern allgemein „preissgeben“.

v. 9. „Sollten übrig geblieben sein,“ verschont geblieben sein von der Pest und andern Uebeln, mit denen die Städte Israels heimgesucht werden. *decem viri = homines*, אנשים, ganz unser: Mensch. Ob „zehn Menschen oder Männer“ für Ein Haus viel oder wenig sei, hängt von dem Begriffe ab, den wir mit „Haus“ verbinden. Hitzig: „Der Sinn ist wegen des Zusatzes »in Einem Hause« nicht: wofern sehr wenige Menschen übrig bleiben u. s. w., sondern: wenn sehr Viele, wenn eine zahlreiche Familie bisher im Verlaufe der Belagerung völlig verschont geblieben ist, so sollen sie doch noch Alle ohne Ausnahme sterben.“ Aber Amos hatte bei seiner ganzen Schilderung die Reichen, die Grossen Israels vor Augen, deren Paläste wohl mehrere hundert Bewohner — an Frauen, Knechten und Sklavinnen zählen mochten. Nun in diesen ihren Häusern sollen auch die „letzten Zehn“ nicht verschont bleiben.

v. 10 beschreibt in einer einzelnen, höchst malerischen Scene das allgemeine Dahinsterben. Amos führt uns in das Innere des Hauses selbst. Eine Leiche wird von einem Verwandten fortgebracht, um sie im Hofraume zu verbrennen und dann zu bestatten, da erblickt er noch einen Kranken, von dem er erfährt, dass ausser

ihm Alle gestorben sind. *eum sc. mortuum*, der Hebräer setzt öfter das *suff.* ohne vorhergehendes Nomen, wenn es sich von selbst verstand. *propinquus*, „Verwandter,“ dem die Pflicht der Bestattung oblag. Es liegt also darauf selbst kein besonderer Nachdruck, als ob Keiner mehr im Hause gewesen wäre, der ihn hätte begraben können. Die nächsten Anverwandten bereiteten die Leiche zum Begräbniss, und trugen sie hinaus zur Grabstätte, vergl. Jahn, Archäol. I. II. S. 529. Erst aus dem noch Folgenden wird klar, dass alle Bewohner des Hauses bis auf Einen gestorben sind. *propinquus suus et comburet eum*, nach dem Hebräischen genauer: *propinquus suus (ejus) et combustor suus (ejus)*; Hieronymus hat das zweite Particip aufgelöst, weil er להוציא mit מסרפו verband, nicht mit נשאו, *comburat cadavera mortuorum, ut efferat ossa de domo sua; quia prae morientium turbis, integra corpora efferri non valeant.* Hitzig entscheidet sich gleichfalls für diese Verbindung, indem er darauf hinweist, dass die Gebeine, nicht die Leiche selbst, zur Bestattung herausgetragen werden. Wir dürfen nicht übersehen, dass der Prophet sich nur einen möglichen Fall denkt, also von der grössern oder geringern Schwierigkeit in der Wirklichkeit ganz abstrahirt. Alle Bedenken gegen das private Verbrennen fallen somit weg. Darüber sind die Erklärer so ziemlich einig, dass מסרף andere Schreibart sei für משרף, nach Hieronymus und dem Chaldäer; der Syrer und die spätern Rabbinen nehmen מסרף synonym mit דוד, vergl. Ges. *thes.* Sie stiessen sich an der „Verbrennung“, die im Gesetze verbothen war; aber die Noth bricht Eisen; ein anderer Ausweg, die Todten wegzuschaffen, scheint dem Propheten nicht mehr möglich. — *qui in penetralibus domus est* — den er im Innern des Hauses noch findet, aber, wie der Zusammenhang lehrt, krank. *penes te* — ist noch bei dir ein Lebendiger? ist ausser dir noch Jemand am Leben?

v. 11. *Finis est*, אפס = *non, nullus est*, es ist aus, gar mit den Lebendigen in diesem Hause. *et dicet* — wechselt das Subjectiv, der Kranke wird vom Andern unterbrochen: *tace!* d. i. St! Stille! Halt ein! das hebräische הס. Er fürchtet gleichsam, der Kranke wolle den Namen Gottes nennen, sei es, um ihn anzurufen, oder irgend eine Segensformel, welche bei den Todten gebräuchlich war, auszusprechen. Statt *et* ist im Hebräischen כי

(enim) mit dem Infinitiv: „denn nicht zu gedenken ist, nicht soll gedacht werden des Namens Gottes;" sein Name komme nicht über deine Lippen. Warum das nicht geschehen soll, wurde von den Erklärern vielfach beantwortet. Am einfachsten ist es Ausdruck der Verzweiflung, die im Andenken an den Namen Gottes nur neuen Schrecken findet. Hieronymus bezog es auf eine so hartnäckige Verstockung Israels, dass es selbst in der äussersten Noth Gottes nicht gedenke, seinen Namen nicht anrufe. Diess hat selbst unter den Neuern Beifall gefunden (Mercier, Umbreit); aber nirgends sagen die Propheten, dass Israel auch in Zeiten der Noth Gott nicht anrufe, sondern sie drohen nur damit, dass es dann nichts mehr helfen werde. Und das ist der Sinn auch unsers Ausspruches: „Jetzt ist es zu spät! Nenne nicht mehr den Namen Gottes, ergib dich in das Unvermeidliche!"

v. 13. Der Prophet kehrt wieder zu seiner Schilderung der göttlichen Strafgerichte zurück, vergl. Vers 8. — *mandabit*, ganz allgemein: „Anordnung treffen, ein Aufgebot ergehen lassen," mit ausgelassenem Accusativ des Objectes. Gott schlägt das grosse Haus zu Trümmer, das kleine zu Risse (Mauerrisse). Schon Hieronymus, der darin eine Anspielung auf die beiden Reiche Israel und Juda sah, legt auf die Worte: „Trümmer und Risse (Spalten)" einen Nachdruck, sie bezeichnen ihm eine grössere und kleinere Strafheimsuchung: *Scissa enim domus sarciri potest: ruinae non tam instaurationem, quae aedificationem desiderant.* Eine solche beabsichtigte Unterscheidung findet auch Hitzig darin: „Das grössere Haus ist der dem Herrn verhasste Palast (Vers 8), die Wohnung des grossen und vornehmen Sünders (III, 10), die desshalb auch in Stücken zerschlagen, gänzlich zerstört wird, während das Haus des Geringen zwar nicht unbeschädigt bleiben kann, aber doch nur Spalten und Risse bekommt." Mir scheint darin eine blosse Fülle des Ausdruckes zu liegen, wie sie der Orientale liebt; den grossen und kleinen Häusern wird dasselbe Schicksal angedroht; die Hütten fallen von selbst zusammen, wenn ihre Wände Risse haben, die Marmorpaläste der Grossen müssen zertrümmert werden. „Gross und klein" verbindet der Hebräer gerne, besonders im familiären Sprachgebrauche, für „alle und jede". In den gesammelten hebräischen Briefen von Buxtorf *(Instit. epistolaris hebraica)* kommt es unzähligemal vor.

v. 13 zeigt in einer Vergleichung, dass es gar nicht anders kommen könne. Man kann auf Felsen nicht reiten und mit Büffeln nicht ackern, ohne sich den grössten Gefahren auszusetzen: so kann man keine Ungerechtigkeit üben, ohne ihre üblen Folgen zu erfahren und ihre bittern Früchte zu kosten. Im Hebräischen: „oder ackert (pflügt) man mit Rindern?“ Da diese Frage nicht zu passen scheint, weil man wirklich mit Rindern pflügt, so hat Hieronymus sehr ingeniös בָּקָר vom wilden Büffel erklärt, der sich nicht zähmen lässt, so dass mit ihm zu ackern ein halsbrecherisches Wagniss wäre: *Posteriores (bubali) tam indomiti sunt ut jugum cervicibus non recipiant: et quum silvestres boves sint propter feritatem nolint terram vomere scindere.* בקר wird sonst nur von Rindern gebraucht, könnte aber der selten vorkommende Plural im ältern hebräischen Sprachgebrauche nicht die wilden Stiere, für welche der Name ראם nur poetisch und nicht zweifellos ist, bezeichnet haben? Die Alten nannten eine Antilopenart *Bubalus*, Büffel-Antilope, arabisch: Bakar el-Wahsch بقر الوحش, vergl. Rosenmüller, Alterth. IV, II. S. 184 ff.; vielleicht dass der Hebräer einen ähnlichen Zusatz hatte, der aber auch weggelassen werden konnte. Gewöhnlich zieht man im Hebräischen בסלע auch noch zum zweiten Versgliede herab: „oder ackert man mit Rindern *sc.* auf Felsen?“ aber der plötzliche Wechsel der Construction ist nicht dafür, doch ziehen wir es jedenfalls einer gewaltsamen Aenderung des Textes vor: „oder ackert man mit Rindern das Meer (בבקר ים)?“ Michaelis, mit ihm Hitzig. *quoniam* = *quod*, „dass ihr;“ fast möchte man auf die Meinung kommen, als könnte man auf Felsen reiten, wie auf ebener Strasse. Zum ganzen Versgliede *quoniam convertistis* vergl. V, 7, zu *amaritudo*, ראש, vergl. Os. X, 4. „Bitterkräuter.“

v. 14 schliesst sich an Vers 15 an, wie 13 an 12, aber im umgekehrten Verhältnisse, indem die Ursache vorangestellt wird, die Wirkung (Strafe) nachfolgt. *in nihilo*, genau: *in non-re*, „eine Sache, die nicht ist;“ alles Irdische gegenüber Gott ist ein „Nicht-Ding“ dem Propheten; Sein und Bestand hat nur Gott und was in Gott gegründet ist. Indem Israel sagt: „Ich bin stark geworden durch mich“ — wird seine Stärke, deren es sich freut,

eben dadurch zu einem „Nicht-Ding“, zu Etwas, das nichts ist. „Hörner auf-, ansetzen,“ d. i. Kraft gewinnen, stark, mächtig werden, vergl. Deut. XXXIII, 17 und noch oft.

v. 15 bezeichnet näher die Art und Weise der Ausführung der göttlichen Strafgerichte — durch ein fremdes Volk, nicht durch Naturkatastrophen, Dürre, Hunger, Erdbeben und andere Plagen, wie sie über die Aegypter kamen. *conteret*, wegen des vorhergehenden *cornu*, ein Horn wird „zerbrochen“, im Hebräischen לחץ, zunächst: drängen, θλίβω. „Von Emath bis an den Wüstenbach“ bezeichnet Israel in seiner grössten Ausdehnung unter Jeroboam, vergl. 2 Kön. XIV, 25. Das Gebieth von Emath (Hamath) gehörte nicht zum Zehn-Stämme-Reich, vergl. oben Vers 2. Ueber מלבוא vergl. Keil a. a. O. S. 134. „לבוא und באך bezeichnet bloss die Gegend von einem Orte an — עד באך bis man kommt, d. h. bis gegen, בבוא in der Richtung von — עד לבוא bis man kommt, bis gegen, מלבוא von gegen, d. h. von der Gegend an — so dass immer der nach diesen Partikeln genannte Ort (Stadt) ausserhalb des Gränzpunktes liegt, die Gränze nur bis nahe an denselben reicht.“ *ab introitu Emath = a finibus Emath*, wo Emath beginnt. Der „Wüstenbach“ ist schwerlich (gegen Baur, Hitzig, Ewald) der südliche Gränzfluss von Moab, der heutige Wadi el-Ahsa (vergl. Is. XV, 7), weil Jeroboam das ganze moabitische Gebieth bis Edom hin erobert haben müsste, was nach dem Eingange unsers prophetischen Buches nicht sein kann; ein Theil von Moab muss immerhin seine Selbstständigkeit erhalten haben, sonst hätte Amos kein eigenes Orakel darüber ausgesprochen. Auch erstreckte sich das Gebieth Jeroboams nach 2 Kön. XIV, 25 „bis an das todte Meer“, nicht darüber hinaus. „Bach der Wüste“ hiessen wohl viele Winterbäche, welche der arabischen Wüste zu lagen — wir werden ihn kaum näher bestimmen können, wahrscheinlich Einer aus den vielen Bächen an der Nordostseite des todten Meeres.

Cap. VII.

v. 1. „Der Herr zeigte mir und siehe“ — weiset darauf hin, dass Amos nicht in selbstgewählten Bildern rede, sondern von wirklichen Gesichten, die er hatte. Der innere Vorgang

wird nur erzählt, die Art und Weise aber, wie ihn der Prophet vernahm, übergangen, gerade wie Is. VI. „Und siehe — ein Bildner der Heuschrecke,“ sieh, es bildete Einer die Heuschrecke, nemlich Gott; Amos sieht Gott Heuschrecken bilden, aus dem Boden hervorbringen „beim ersten Sprossen nach dem Spätregen,“ indem da Gras und Blumen in der grössten Fülle und Ueppigkeit hervorbrechen, und wenn ein Unfall darüber kommt, sich nicht mehr erholen können, da bald die Sonnenhitze darauf folgt und kein Regen mehr fällt. Der Prophet sah somit Gott die Heuschrecke zu einer Zeit bilden, wo sie gerade am meisten gefürchtet wird. *et ecce serotinus* — bezeichnet genauer die Zeit, wann der Spätregen fiel: „nach der königlichen Schur.“ Die Israeliten schnitten (mähten), zum Theil wenigstens, das junge, zarte Gras ab (vergl. 1 Kön. XVIII, 5. Ps. LXXII, 6. Spr. XXVII, 25), nicht bloss um Futter für die Thiere, die nicht auf die Weide getrieben wurden, zu holen, sondern auch, weil der Nachwuchs um so stärker und dichter wurde, besonders wenn bald darauf der Spätregen fiel. Diess Letztere möchte in unserer Stelle angedeutet sein. Der Spätregen, der unmittelbar auf die Frühschur (die erste Mahd) folgte, versprach den üppigsten Wachsthum, als Gott die Heuschrecke darüber sandte. Ob diese erste Mahd ein besonderes Vorrecht der Könige war (Baur), müssen wir dahingestellt sein lassen; begreiflich ist uns eine solche Sitte auf den liegenden königlichen Gründen schon zur Erhaltung der Pferde u. s. w.; Thiere, welche nicht auf die Weide getrieben wurden, waren beim gewöhnlichen Manne seltener. Mercier findet in der Nennung des „Königs“ einen symbolischen Grund: *Non sine mysterio est, quod herbam videt regiam, in usum jumentorum regis resectam, quasi innuatur tum temporis, beneficio regis Jeroboam . . . coepisse renasci res Israeliticas, gravissime ante a regibus Syrorum accisas et attritas in morem pulveris, ut inquit Scriptura.* — *in principio germinantium serotini imbris* erklärt Hieronymus selbst: *in principio imbris serotini, quando cuncta virent, et parturit omnis ager;* wir brauchen die masorethische Lesart עלות nicht mit Baur in עולות zu ändern, Hieronymus hat den Infinitiv nur durch das Particip gegeben, und im Plural gesetzt. לקש kannte er in der Bedeutung „Spätgras, Grummet“ nicht, sondern hielt es für Nebenform von מלקוש „Spätregen“,

vergl. darüber die Lexx. גזי (גזז) las er *Gozi: videntur mihi LXX interpretes verbum Hebraicum Gozi, quod interpretatur tonsor vel tonsura intellexisse Gog;* aber die Form werden wir kaum im Stande sein, zu bestimmen, die er sich gedacht haben mag, vielleicht als Sägolatnomen, mit dem verbindenden י, wie in מַלְכִּיצֶדֶק. Im zweiten Versgliede weicht Hieronymus auffallend von der Vulgata ab, sie enthält eine richtige Correctur seiner Uebersetzung; er selbst hat nemlich: *et ecce post serotinum tonsor (sive tonsura) regis* — und erklärt *tonsor* oder *tonsura* von einer zweiten Schaar Heuschrecken, welche auf die erste nach dem Spätregen nachfolgte: *has locustas, quae primo vere volitabant, bruchus innumerabilis sequebatur, qui veniebat post serotinum imbrem: et appellabatur tonsor vel tonsura regis.* Aus dieser Abweichung, dazu noch die ganz eigenthümliche Lesart der LXX, erklären sich die Varianten in den alten Bibeln. Die *Correctiones Romanae* bemerken: *Nomen verbale femininum tonsionem Patres consulto praetulerunt masculino tonsorem: ut et nomen gregis necessario commutaverunt demta prima littera, cum regis.*

v. 2. „Gras der Erde," im engern Sinne: „des Bodens," das Gras auf dem Boden. Die Zerstörungen der Heuschrecke beschränken sich nicht auf die Wiesen, sondern breiten sich über Felder und Gärten, über die Weinberge und Bäume aus, die sie bis auf die Rinde abfressen. Um Verschonung von solchen weitern Verwüstungen ruft Amos zu Gott, und er erhört ihn. *parvulus*, klein, gering; es hat keine andern Hilfsmittel, als die in seinen Landesprodukten. Doch dürfen wir den Ausdruck „klein" nicht urgiren; die Bitte ist in eine ganz allgemein gehaltene, psalmähnliche Gebetsformel gekleidet, die zu unserer Gefahr, die abgewendet werden soll, gerade in keinem besonders motivirenden Verhältnisse steht, sondern nur ein allgemeines Motiv hervorhebt, Israels zu schonen, weil es gering, klein ist. Das Kleine bedarf der schonenden Rücksicht. Statt dem masoreth. מי יקום *quis (= quomodo) consistit Jacob* — las Hieronymus מִי יָקִים mit den LXX, dem Syrer und 2 *codd.* bei Rossi.

v. 4. *Vocabat judicium ad ignem*, קרא לרב באש, heisst: Gott berief ein Gericht, das in Feuer bestehen sollte, weniger: er

fällte ein Urtheil zum Feuer, *judicans protulit sententiam, ut igne vastaretur (Juda) per Chaldaeos*. Sa. Hieronymus erklärt den Ausdruck selbst durch: *ut faciat in igne judicium*. Er nahm ב als ב *instrum.* und construirte קרא mit ל „Jemanden zurufen, herbeirufen“, vergl. Gen. XX, 9. Lev. IX, 1. Os. XI, 1. Die Construction ist, *judicium* personificirt gedacht, richtig. *judicium*, ריב = Rechtsstreit, *lis*, Gott kommt zu streiten mit Feuer; sonst kann man auch übersetzen: „der Herr rief zum Gerichte mit Feuer“ — nur fehlt, wem er rief, was wir hart vermissen. *abyssus multa* ist Ein Nominalbegriff = das Meer, vergl. die Lexx. zu תהום, diesem gegenüber ist *pars (portio)* das feste Land, mit dem Artikel החלק zunächst Palästina, vergl. חלק עמי *portio populi mei*, Mich. II, 4; dann steht חלק auch für sich allein in der Bedeutung Acker, Stück Land, IV, 7. 2 Kön. IX, 10, 37.

v. 7. Bei der dritten Vision hängt Alles von der Bedeutung des ἀπ. λεγ. אנך ab. Hieronymus hat sich in seiner Uebersetzung an Aquila gehalten: γάνωσιν, das er mit *stannatura* gibt, γάνωσις, das Ueberstreichen, Anstreichen, Verzinnen. Eine Mauer der Ueberstreichung, Uebertünchung war ihm folgerichtig eine übertünchte Mauer. Wir haben bei γάνωσις nicht an den Zinngehalt, sondern an den Zinnglanz der Tünche zu denken, aus was die Tünche bestand, bleibt gleichgiltig. Rosenmüller: *voce γάνωσις . . . lexica carent;* aber Heinr. Steph. *thesaur.* I. fol. 816, und Passow führen das Wort auf und reduciren es auf seinen Grundbegriff γάνοω, glänzend, blank machen, politiren, γάνωσις, Politur = γάνωμα, *splendor*, *nitor* nach Steph. — Wenn nun Amos, nach der Auffassung des Hieronymus, eine solche „Tünche (*stannatura*, אנך)“ in der Hand des Herrn sah, so konnte er sich das nur in einem Gefässe denken, wesshalb er das zweitemal *trulla caementarii*, oder in seinem Commentare *sartago* (Tiegel) setzt. Wörtlich also würde unser Vers nach dem Hebräischen (אנך = Tünche, γάνωσις) lauten: „Ich sah den Herrn stehen auf einer Mauer der Tünche, und in seiner Hand war die Tünche (d. i. ein Gefäss, ein Tiegel voll Tünche).“ Die Neuern nehmen אֲנָךְ in der Bedeutung: Senkblei, *perpendiculum*, in Rücksicht auf das arabische آنُكٌ, vergl. Ges. *thesaur.*,

mit Ausnahme von Fürst, *Concord.* und Handwörterb. S. 115, der es „Spitzhaken", Messhaken der Verwüstung erklärt, von אָנַךְ, spitz, scharf sein, worauf er auch die Uebersetzung der LXX *ἀδάμας*, Spitzeisen, reducirt. Zur Uebersetzung *stannatura*, Verzinnung, vergl. die Lexx.

v. 8. *Ego ponam*, nach Hieronymus: *deponam; superinducere = linire, vestire parietem.* Gott legt sein Amt des Schutzes Israels nieder. *Scriptum est . . . quod deponat trullam in medio populi sui Israel: et cessare faciat atque torpere, ut nequaquam ultra superinducat eum (murum) et suo vestiat ac tueatur auxilio.* Hieronymus hatte für seine Auffassung eine höchst merkwürdige Parallele an Ezech. XIII, 10—12: „Er bauete eine Schutzmauer, und sie tünchen sie trügerisch. Sprich zu den trügerischen Tünchern: Sie wird einfallen; es kommt ein wegschwemmender Regen, und ihr, Hagelsteine, werdet herabfallen, und ein Sturmwind wird hereinbrechen. Und siehe, eingefallen ist die Mauer! Wird man nicht zu euch sprechen: Wo ist die Tünche (הטיח), womit ihr getünchet?" Aber die Hauptschwierigkeit gegen seine Auffassung liegt gerade in unserm Verse, denn שום mit ב construirt, heisst nicht: etwas niederlegen an einem Orte, sondern: einem etwas anlegen; sowie עבר mit ל nicht heisst: über etwas hingehen, sondern: an einem, oder einer Sache vorübergehen, und in Folge davon verschonen. Seine Uebersetzung ist durchaus sprachwidrig; aber es war ihm nach der Auffassung des dunkeln אנך, Tünche, kein anderer Ausweg möglich. Bleiben wir bei der gewöhnlichen Uebersetzung „Senkblei (אנך)", dann lautet unser Vers: „Siehe, ich lege an das Senkblei mitten an Israel, und nicht fernerhin will ich an ihm vorübergehen," d. i. seiner schonen. Aber Bedenken möchte ich hegen gegen die gewöhnliche Erklärung von „senkrechte Mauer" für das wörtliche „Mauer des Senkbleies", denn so etwas versteht sich wohl von selbst; mir scheint es eher ein Hyphen (ὑφ' ἕν) für: „Mauer sammt Senkblei;" Amos zieht es aber zusammen, weil der Nachdruck auf dem letztern lag; das Senkblei zog seine Aufmerksamkeit an: „eine Mauer für das Senkblei" — das Folgende lehrt, welche Bestimmung die Mauer für das Senkblei hatte; — sie wurde vom Senkblei der Zerstörung zugemessen.

v. 9 führt die Drohung von Vers 8 weiter aus und zeigt die

Verwüstungen an einem concreten Falle. *excelsa idoli* (Götzenhöhen), im Hebräischen „Höhen Isaaks", ישחק für יצחק, Hieronymus hat es nach den LXX als Appellativ gelesen, weil die Verbindung mit במות befremdend ist, für die Form vergl. יצהר *oleum*, Fürst nennt sie *forma participialis imperfectiva*, *Conc.* fol. 1346. Doch verdient die Beibehaltung des Eigennamens den Vorzug. *sanctificationes* = *sanctuaria*, wo sich Israel heiliget, Bethel, Dan u. s. w. *in gladio* bezeichnet eine feindliche Invasion, durch welche Gott sein Gericht über Israel und das königliche Haus insbesondere ausführen werde. Weil Jeroboam genannt wird, so ist auch die Weissagung speziell gegen ihn gerichtet. Von nun an hat die Nachsicht Gottes aufgehört, jetzt übt er nur mehr Strenge, keine Gnade. Dem Propheten fällt die Heimsuchung des königlichen Hauses mit dem Sturze Israels selbst zusammen — historisch gehören sie zwei verschiedenen Strafepochen an, die aber auf dem ideellen, prophetischen Standpunkte Eines sind. Vergl. meinen Is., die Schlussbemerkungen zu Cap. V und X, S. 59 und 129.

v. 10. Die Machinationen des Priesters Amasias zu Bethel gegen den Propheten; er klagt ihn als einen Rebellen bei Jeroboam an. Zwei Verbrechen und Lügen lasse sich Amos zu Schulden kommen: 1) Er spreche von einem nahen Untergange des Staates, von einem Schaden Josephs, der nicht beachtet werde, während Israel gerade im höchsten Flore stehe. Er schreibe 2) die Schuld des Unterganges dem königlichen Hause zu, dem Israel gerade all' seinen Wohlstand verdanke. Amos streue eitle Befürchtungen aus und reize durch sie die Massen wider die Regierung auf. — *rebellavit*, frei aber gut קשר, anknüpfen, binden, dann: sich verschwören, *copulare ... de arctissimo amoris nexu, de conspiratione et conjuratione rebellionis causa facta.* Fürst. „Mitten im Hause (in der Gemeinde) Israel" zum Zeichen seiner Kühnheit und Zuversicht. „Das Land kann nicht ertragen," das Land personificirt = das Volk, seine Gesinnung schreibt Amasias dem ganzen Volke zu. Im Allgemeinen: die Kühnheit des Amos fängt an, unerträglich zu werden.

v. 11 sind nicht genau die Worte, aber doch treffend im Kurzen der Sinn der prophetischen Drohung. *captivus migrabit* גלה יגלה *migrando migrabit.*

v. 12. Wir erfahren von dem Erfolge dieser Denunciation nichts. Indess blieb sie nicht ohne Wirkung. Nach langer Unterbrechung tritt auf einmal wieder ein Prophet auf. Das erschreckte den König und hielt ihn zugleich von andern Gewaltsmaassregeln, als der der Landesverweisung, ab. Jeroboam wollte sich an einem Propheten nicht vergreifen; er mochte eine heilige Scheu vor ihnen haben, er fürchtete sie und suchte sie fern zu halten. Amasias scheint schon andere Pläne gehabt zu haben, sich der Person des Amos selbst zu bemächtigen, daher seine bitter-böse, spöttische Rede an den Propheten, und dessen furchtbar drohende Entgegnung. *qui vides* = *videns*, חוזה, Seher; *fuge*, „flieh!" — nicht um Nachstellungen zu entgehen, als ob sich Amasias den Schein eines freundlichen Rathes geben wollte, sondern als Ausdruck ungesäumter Entfernung, vergl. Is. XLVIII, 20: „Zieht aus von Babylon, eilig weg (ברחו) von den Chaldäern," entsprechend unserm „fort mit dir!" „Iss dort Brod" = dort lebe, dort halte dich auf und prophezeie, wenn es dir beliebt; unser Ausdruck enthält kaum mehr, als eine blosse Landesverweisung, die dann Vers 13 näher motivirt wird in Beziehung auf Bethel. Ich fürchte, man habe in neuerer Zeit falsche Consequenzen aus unserem Verse gezogen. Maurer (zu Os. I, 1) will darin den Beweis sehen, dass Propheten auf königliche Kosten ernährt worden seien, worin eine grosse Gefahr für das ächte Prophetenthum gelegen sei, und er beschuldigt bei dieser abentheuerlichen Behauptung selbst den Elias des Abfalles und falscher Nachgiebigkeit: *Quin ne Elias quidem munus suum integre exsequutus esse videtur. Causae vero quae fuerint, propter quas officii divini sibi demandati immemores (prophetae) non quae dei essent docuerint, sed quae regibus grata fore sperarent, vix quemquam diu latere potest. Continentur illae quum in communi omnium Ephraimitarum languore . . . tum denique in eo, quod prophetarum magna pars regiis, nisi omnia me fallunt, sumtibus alebantur. Habuisse vates non modo quae ad victum suppeditarent, verum etiam ad beatiorem sortem facerent, perlucet ex iis, quae Bethele Amaziam inter et Amosum gesta narrantur Am. VII, 10 sqq. Nam cum sacrificulus ad Amosum, proficiscere, inquit, vates! amove te in terram Judaicam! ibi vive, ibi cane! aperte munus vatis pro tali habet, ex quo idonea merces redeat.* Wohl noch

ein sehr zweifelhaftes *aperte*, da Michäas und Ezechiel das Weissagen um Geld gerade als Kennzeichen der falschen Propheten brandmarken. Ezech. XIII, 19: „Und ihr entweihet mich bei meinem Volke um Hände voll Gerste und um Brocken Brodes.“ Mich. III, 5: „So spricht der Herr über die Propheten, die mein Volk irre führen, die, wenn sie zu beissen haben mit den Zähnen, Frieden verkünden, wer aber nichts gibt in ihren Mund, gegen den richten sie Krieg.“ Selbst Baur scheint einen ähnlichen Gedanken, wie Maurer, aussprechen zu wollen: „Ausgehend von dem Grundsatze: »Wess Brod ich ess', dess Lied ich sing'!« meint er (Amasias), in Juda sei wohl mit solchen Grundsätzen, wie Amos sie ausspreche, etwas zu verdienen, dort habe sie sich der Prophet auch wohl desswegen angeeignet, und so möge er dorthin zurückkehren; in Ephraim komme man mit dergleichen nicht durch.“ Aber wo lesen wir, dass die Propheten irgend etwas verlangt, gesucht hätten; die Gastfreundschaft, welche sie überall fanden, reichte vollkommen für sie aus, mehr bedurften und wollten sie nicht. Wenn Amasias dem Propheten gesagt hätte: „hier ist nichts für dich zu verdienen,“ so würde er ihm einfach geantwortet haben: „das will ich auch nicht“ — und würde geblieben sein. So aber weicht Amos nur der Gewalt, er wird von Amasias aus Bethel verwiesen; in Judäa möge er prophezeien, fügt Amasias ironisch hinzu, so lang es eben gehe.

v. 13 gibt den Grund an, warum er zu Bethel nicht mehr weissagen, d. h. sich nicht mehr länger aufhalten dürfe: denn Bethel ist ein königliches Heiligthum und die Hauptopferstätte des Reiches, da kann kein Prophet geduldet werden, der in einer so offenbaren Opposition gegen König und Reich und Cult von Israel ist. *sanctificatio (= sacrarium) regis*, eine Stätte also, wo der König selbst seine Opfer und Anbethung darbringt. Bethel wird dadurch als Hauptcultusstätte bezeichnet. *domus regni* בית ממלכה steht parallel zu *sanctificatio regni*, und *domus* (vergl. בית-אל) ist die Cultusstätte, der Tempel zu Bethel, der Haupteiligthum des Reiches genannt wird. Nicht die politische Bedeutung von Bethel, als eine Hauptstadt, sondern nur die religiöse berücksichtigt Amasias. In 1 Sam. XXVII, 5, das für die Bedeutung „Hauptstadt“ citirt wird, steht ein anderer Ausdruck:

„Und David sprach zu Achisch: Wenn ich doch Gunst gefunden in deinen Augen, so möchte man mir einen Platz gönnen in einer der Landstädte (עָרֵי הַשָּׂדֶה), dass ich dort wohne; denn warum soll dein Knecht wohnen in der Königsstadt (בְּעִיר הַמַּמְלָכָה) bei dir?" Der Ausdruck בֵּית מַמְלָכָה findet sich nur an unserer Stelle, man mag daraus schliessen, was es sagen wolle, wenn Maurer seine Uebersetzung *domus, sedes regia* mit den Worten vertheidigt: *quod* בֵּית מַמְלָכָה *de nullo unquam templo dictum reperitur.* Amasias fürchtete, Amos wolle sich in Bethel niederlassen, für immer daselbst bleiben, und nach dem Vorgange der ältern Propheten eine Prophetenschule gründen. In Bethel hatte ehemals eine Prophetenschule bestanden, und ihre Repristinirung wollte Amasias verhindern, vergl. 2 Kön. II, 3: „Und die Propheten-Jünger in Beth-El kamen heraus u. s. w." Nun wird uns die Antwort des Amos keine Schwierigkeit mehr machen.

v. 14. „Ich bin kein Prophet, noch ein Prophetenjünger," sagt Amos nicht mit einer gewissen Geringschätzung des Propheten-Amtes, sondern nur den Befürchtungen des Amasias zur Entgegnung: „Ich gehöre nicht zum Prophetenstande, sondern wurde in ausserordentlicher Weise von Gott berufen, und kehre zu meiner alten Beschäftigung zurück, sobald ich meine Mission vollendet habe." Es konnte Amos gar nicht einfallen, sich keinen Propheten zu heissen, nachdem Gott zu ihm gesprochen: *vade, propheta!* er war nur kein Prophet im Sinne des Amasias und in der Weise der älteren Propheten (Elias und Elisäus) des Reiches Israel. Wenn sich Amos diesem grossartigen Prophetenthume gegenüber keinen Propheten nennt, so war es in seinem Munde zugleich ein Ausdruck der Bescheidenheit, nicht der Ironie. Und in Wahrheit eröffnet Amos eine neue Periode des Prophetenthums, das nach seinem augenfälligen Auftreten und Wirken hinter dem alten zurückstand, nicht nach seiner Würde oder nach der Schwierigkeit seiner Aufgabe. Der Kampf blieb, die Waffen wurden gewechselt. Von nun an waren es vorzugsweise die Waffen des Wortes, weniger der That und der Wunder. *filius prophetae = discipulus prophetae*, vergl. 2 Kön. II, 3, 5, 7, 15 *et passim. sycomorus*, die „Maulbeerfeige", geringer als die eigentliche Feige, aber doch eine beliebte Frucht. Die Urtheile der

Reisenden über ihren Geschmack sind verschieden; Hasselquist fand sie sehr wohlschmeckend: *Fructus gustui satis gratus est, dum bene maturus, mollis, parum aquosus, dulcis, cum minima portione saporis aromatici: ego ab ejus esu, dum primum gustavi, non nisi difficulter me retinere potui.* Iter Palaest. S. 538. *vellicans* (anstechen, anbohren, kneipen), weiset auf die Eigenthümlichkeit in Behandlung der Maulbeerfeige hin, welche gegen die Zeit der Reife aufgeritzt, aufgestochen wird. „Einige Tage zuvor, als man die Früchte abpflückt, besteigt den Baum ein Mensch mit einem Stecheisen, und sticht damit alle Früchte, eine nach der andern Erst dadurch erhalten die Früchte einen süssen Geschmack." Abdollatif vergl. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, I. S. 281—284. Ueber das *ἁπ. λεγ.* בולס vergl. die Lexx. Ges. *thesaur.* I. 213 בולס שקמים *quod docte Alex.* *κνίζων συκάμινα. Vulg. vellicans sycamina.* Bemerkenswerth ist das Bedenken des Hieronymus gegen die Uebersetzung *sycomoros*, indem er nach Anführung der Uebersetzungen des Aquila und Symmachus fortfährt: *Quidam ita edisserunt, ut sycamina velint appellari genus arborum, quae Palaestinae nascuntur in campestribus, et agrestes afferunt ficus, quae si non vellicentur, amarissimas cariculas faciunt et a culicibus corrumpuntur. Nobis autem (quia solitudo in qua morabatur Amos), nullam hujuscemodi gignit arborem, magis videtur rubos dicere, qui afferunt mora* (Früchte der Brombeerstaude), *ac pastorum famem et penuriam consolantur.* Hieronymus dachte bei diesem Bedenken nicht an die furchtbaren Verwüstungen, welche über Palästina von den Tagen des Amos bis auf seine Zeit hereingebrochen waren.

v. 15. Plötzlich, unerwartet erging der Ruf Gottes an Amos. Er hatte keinen Anknüpfungspunkt an die alten Propheten, und sollte ihn nicht haben, weil er eine neue Prophetenreihe eröffnete. *propheta* = *prophetiza*, vergl. Vers 16: *non prophetabis.* Im Hebräischen wörtlich: *et tulit me Deus de post oves;* Mercier: *a pascendis et ducendis gregibus.* Hieronymus hat den kurzen Ausdruck מאחרי gut umschrieben. Ganz derselbe Ausdruck wird auch gebraucht bei der Berufung Davids 2 Sam. VII, 8: „Und ich habe dich genommen (לקחתיך) von der Trift hinter den Schafen weg (מאחר הצאן)," und

Ps. LXXVIII (LXXVII), 70, 71; so dass die Berufung des Amos eine nicht zu verkennende Aehnlichkeit mit der Berufung Davids hatte: er eröffnete und gründete eine neue Dynastie, Amos ein neues Prophetenthum.

v. 16. *stillabis*, genau נטף „träufeln, strömen lassen", vom prophetischen Worte insbesondere *stillare prophetas* bemerkt schon Hieronymus: *idioma scripturarum est.* Zu *domum idoli* vergl. Vers 13.

v. 17. Sehr nachdrücklich steht gegen die Gewohnheit im Grundtexte das Subjectiv voran: *uxor tua — in civitate fornicabitur; filii tui et filiae — in gladio cadent* u. s. w. *fornicari* = *fornicationem pati*, geschändet werden. Sonst heisst es von den „Töchtern" nicht, dass sie durch das Schwert fallen, aber Amos sagt nur: „Söhne und Töchter" statt Kinder, wir dürfen also in dem Zusatze „Töchter" keine besondere Absichtlichkeit suchen. *in terra polluta*, „auf unreinem Boden," heisst kaum schlechthin: „in fremdem Lande," wie unser Ausdruck allgemein erklärt wird. Der Satz, dass aller fremde Boden unrein sei, ist spätern Ursprungs; bei den Propheten findet sich davon noch nichts, erst die Pharisäer kamen in ihrem Geisteshochmuthe so weit, allen fremden Boden, worauf Nichtisraeliten wohnen, unrein zu heissen, was sie auch bald auf die Luft ausdehnten, Schabbath f. ט״ו a. Der Ausdruck „unreines Land" kommt nur noch Jos. XII, 19 vor: „Wenn unrein ist das Land (טמאה ארץ) eures Besitzthumes, so ziehet in das Land des Besitzthumes des Ewigen, woselbst die Wohnung des Ewigen thront." Die Stelle ist dunkel, zeigt aber doch, dass der Israelite fremdes Land nicht an und für sich für unrein hielt, sondern nur ein Vorurtheil vermuthet, dem man zum Opfer werden könne. Die Stämme jenseits des Jordan hatten aber ein solches Vorurtheil so wenig als diessseits. Noch ist zu bemerken, dass wir nicht ארץ für „Land" haben, sondern אדמה, das zunächst Frucht-Erde, *humus*, Ackerland bedeutet, im weitern Sinne für „Land", überhaupt aber von Palästina steht; nur Ps. CXXXVII, 4 steht: „Wie sollen wir singen des Herrn Lied auf fremder Erde (על אדמת נכר)?" Gen. XLVII, 20, 22, 26 gehören nicht hieher. „Auf unreinem Boden sterben" heisst daher allgemein: auf beflecktem, entweihtem Boden sterben, zum Zeichen der Schmach und Schande, mit der der Tod des

Amasias verbunden sein werde. Die Wegführung des Zehn-Stämme-Reiches durch Salmanassar fällt mit der Erfüllung dieser Drohung über Amasias nicht zusammen, da er damals (722) kaum noch leben konnte. Aber Amos trennt auch Beides; er verkündet diesem abgefallenen Priester eine eigene Strafe, er sagt ihm sein tragisches Ende voraus; ob es mit dem Ende des Reiches Israel selbst zusammenfalle, oder nicht, liegt ausser dem prophetischen Gesichtskreise. Unser Orakel mochte sich in den Kämpfen der verschiedenen Kronprätendenten nach dem Tode Jeroboams erfüllen. Einem Jeden musste am Besitze Bethels viel gelegen sein, so dass diese Stadt der Schauplatz mancher Gräuelscene werden mochte, ähnlich Tifsach, vergl. 2 Kön. XV, 16, oder Galaad, vergl. Os. VI, 8. Aus dem strengen Urthel, das über Amasias ergeht, dürfen wir schliessen, dass er kein Fremder, sondern ein Eingeborner, ein Israelite war, der sich aber zum abgöttischen Culte in Bethel verdingt hatte, den er als reinen Jehovacult ausgab.

Cap. VIII.

v. 1. *Uncinus pomorum*, „Obsthaken," mit dem die Aeste herabgebogen werden, um das Obst (die Aepfel) zu pflücken: *uncino rami arborum detrahuntur ad poma carpenda.* Hieronymus. Ausser unserer Stelle kommt das hebräische Wort כְּלוּב nur Jer. V, 27 vor. Dort heisst es nach dem Zusammenhange: „Vogelbauer, Käfig (Falle)." Vers 26: „Es finden sich unter meinem Volke Frevler, lauernd wie die Vogelsteller zum Fallenlegen; sie stellen Schlingen auf, fangen die Leute." Vers 27: „Wie ein Käfig (כִּכְלוּב) voll Vögel, so wurden ihre Häuser voll des Erlisteten." Hieronymus: *sicut decipula plena avibus;* er kannte somit die Bedeutung von כְּלוּב und macht auch an unserer Stelle darauf aufmerksam: ***Quod Jeremias sub virga cernit vigiliarum*** („Stab vom Mandelbaum," vergl. Jer. I, 11): ***hoc nunc Amos adversus Judam et Israel pariter intuetur sub specie uncini, qui Hebraice appellatur Chelub; et a LXX in vas aucupis vertitur: quum auceps proprie Moces*** (מוֹקֵשׁ) ***nuncupetur.*** Hieronymus glaubte, wie mir scheint, dass im Hebräischen Obsthaken denselben technischen Ausdruck vielleicht im Volksleben

habe, wie „Käfig“; denn beide verrichten denselben Dienst des „Einfangens“, des „Nachstellens“. Solche Uebertragungen, wodurch die sogenannten technischen Ausdrücke entstehen, finden sich in allen Sprachen und bei allen Völkern; wir dürfen nur an die Seemanns- oder Jäger-Sprache erinnern. Jetzt wird כלוב schon nach dem Vorgange des Chaldäers (מן) und Symmachus κάλαϑος allgemein mit „Korb“ übersetzt; in Beziehung auf die Grundbedeutung der Wurzel weichen Gesenius und Fürst von einander ab. *pomi*, קיץ, die Obstärndte, dann das reife Obst selbst; über קיץ vergl. Mich. VII, 1.

v. 2. *Transire* = *parcere*, עבר, vergl. VII, 8. Die Vision ist sehr anschaulich. Wenn man einmal Sensen, Sicheln oder Obsthaken ausgehängt, hergerichtet sieht, da weiss man, dass die Aerndte nahe ist. Bezeichnend wird die Obst-Aerndte genannt, d. i. die allerletzte; Gott hat so lange zugewartet, als ihm möglich war. Die andere Uebersetzung „Korb“ ändert an der Bedeutung der Vision nichts. Nur dürfen wir nicht übersetzen: „ein Korb mit Früchten“ (Hitzig) oder „voll Früchte“ (Umbreit, Maurer), sondern „für Früchte“, Fruchtkorb; denn die Früchte sollen erst gesammelt werden. Israel ist reif zur Aerndte, aber noch ist die Aerndte erst zu halten.

v. 3. *Stridebunt*, knarren, eigentlich *ululabunt; hoc ὑπερβολικῶς accipiendum est, quod tam grave malorum pondus incumbat: ut ipsi quoque portarum cardines . . . ululent, et incredibilem sentiant vastitatem.* Hieronymus. In höchst ingeniöser Weise hat er שירות statt des masorethischen שירות gelesen, ganz der weichern Aussprache des Amos entsprechend = צירות „Thürangeln“, vergl. ישחק (VII, 6) für יצחק, zu צירות vergl. Sprüche XXVI, 14: „Die Thüre dreht sich in ihrer Angel (על־צירה).“ *stridere, ululare*, ילל, ist unser: wimmern, wehklagen, was der Hebräer gerade bei ילל gerne von leblosen Dingen gebraucht, Zach. XI, 2: „Heule, Zypresse (הילל ברוש), denn gefallen ist die Ceder.“ Is. XIV, 31: „Heule, Thor (הלילי שער), schreie auf, Stadt!“ *templum*, im weitern Sinne zugleich „Palast“, היכל. *multi morientur*, wörtlich nach dem Grundtext: *multum cadaver* = *magna clades*, *magna cadaverum copia.* Im letzten schwierigen Versgliede בכל־מקום השליך הס hat Hieronymus nach dem Vorgange der LXX הָס als *nomen*

behandelt (חַם, nach Analogie der *nomm. verb.* von ע״ע gebildet, תַם, רַב, בַז), dazu השליך vielleicht in intransitiver Bedeutung „ausgebreitet sein" = שלח, da liegen, vergl. Ps. XLIV, 3: „Du hast mit deiner Hand die Heiden vertrieben und sie gepflanzt, hast Völker verderbt und sie ausgebreitet (ותשלחם)." Wir können nur sagen vielleicht, denn Hieronymus ist in der Behandlung des Verbums sehr frei; er kann השליך in seiner gewöhnlichen Bedeutung: „er (Gott) wirft hin Stillschweigen" genommen und doch das deutlichere Passivum dafür gewählt haben, weil *projiciet* ohne Ergänzung des Subjectes dunkel wäre und *projiciam* gelesen werden sollte. Kurz und malerisch beschreibt Amos den Abschluss der Aerndte: „Die Thore der Paläste wimmern, nichts als Leichen, Todtenstille an allen Orten!" Die merkwürdig abgerissene Sprache gegen seine sonstige durchsichtige Redeweise musste den Eindruck der Apostrophe Gottes ausserordentlich erhöhen. Im ersten Versgliede dürfen wir wohl unbedenklich der Lesart des Hieronymus vor der masorethischen den Vorzug geben. „Die Lieder des Palastes heulen" ist ein für allemal höchst gezwungen und geschraubt; schon der Ausdruck „Lieder des Palastes" ist matt und nichtssagend. Ebenso möchte ich auch im letzten Versgliede die Uebersetzung des Hieronymus für den Grundtext beibehalten, nur dass wir השליך nicht als *intrans.* nehmen, sondern *transit.*, mit dem so gewöhnlichen Wechsel der Person. Gott ist nemlich das Subj.: „über jeden Ort breitet er (breite ich) Stillschweigen." So haben schon die LXX unsere Stelle gegeben, ohne dass sie desswegen אשליך (Baur) für השליך lesen mussten. Der Uebergang von der ersten Person in die dritte, von der Anrede in die Erzählungsform ist dem Orientalen viel geläufiger, als dem Occidentalen. Wir können diesen Wechsel meistentheils nur auf Kosten der Deutlichkeit beibehalten. Die gewöhnliche Uebersetzung des fraglichen Versgliedes ist jetzt: „An jeglichem Orte wirft man sie (die Leichname) hin stille." Aber liegen die Leichname nicht schon am Boden? Und was soll ein stilles Hinwerfen bedeuten, da Amos unmittelbar zuvor sagt, dass die Lieder aufheulen, d. h. die Töne der Freude in Wehklagen verwandelt werden?

v. 4. Zu *conteritis*, השאפים, vergl. II, 7; *deficere facitis*

= *perditis* (לשבית = להשבית, zur Ruhe, zum Schweigen bringen). Der Infinitiv im Grundtexte ist vom vorhergehenden השאפים regiert: *et (conteritis) ut perdatis*. Ueber den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sagt Hieronymus kurz und gut: *Ne frustra videatur uncinus pomorum ... esse monstratum, et per haec vicina imminere captivitas, caussae offensae Dei breviter describuntur.*

v. 5. *Mensis*, Neumond, *Kalendae*, wie Hieronymus selbst erklärt. Der Neumond war ein kirchlicher Festtag, aber kein eigentlicher Sabbath mit der vorgeschriebenen Sabbathruhe (Num. XXVIII, 11. X, 10), doch unterblieb, wie man aus unserer Stelle, verglichen mit Neh. X, 32, schliesst, Kauf und Verkauf. „Wenn die Völker des Landes Waaren und allerlei Nahrung am Sabbath zum Verkauf bringen, so wollen wir ihnen nichts abkaufen am Sabbath und an heiligen Tagen. Nehem. X, 32.“ 2 Kön. IV, 23 zeigt, was man an diesen Tagen vorzugsweise that; man versammelte sich um die Propheten, ihre Reden anzuhören, und sie selbst mochten diese heiligen Tage vor Allem zu Vorträgen verwenden. Ein neuer Grund, warum sich die Wucherer diese Tage vom Halse wünschten. *venumdare merces* = *negotiari*, Handel treiben im Allgemeinen, die nähere Bestimmung enthält: *aperienus frumentum;* im Hebräischen נשבירה שבר, nach Gen. XLI, 56: „Getreide einkaufen und verkaufen,“ שבר als *verb. denom.* von שבר Getreide, Hieronymus hat den allgemeinen Begriff „kaufen“ allein in's Auge gefasst, vergl. Is. LV, 1. „Das Getreide öffnen“ = aufmachen, indem das Getreide die Feiertage verschlossen blieb; ganz ähnlich haben auch wir den Ausdruck von „schliessen und öffnen der Läden“, der ganze Zusatz ist eine anschauliche Erweiterung des ersten Versgliedes: „mit Getreide Handel treiben.“ *ut imminuamus*, genau das hebräische להקטין und steht entsprechend zu *quando transibit*, indem es den Beweggrund, die Ursache angibt, warum sie das Ende des Neumondes oder Sabbathes kaum erwarten können, nicht um überhaupt Handel zu treiben, sondern um Gewinn zu machen. Ihr Geiz, ihre Habsucht macht ihnen jeden Sabbath zu einer unerträglichen Qual. Sie haben zu kleines Maass (*mensura*, Epha, der zehnte Theil eines Chomer, fast einem bayerischen Metzen entsprechend, vergl. Os. III, 2), treiben den Preiss hinauf, und

schieben noch dazu falsche Waage und Gewicht unter, so dass sie alle denkbaren Arten des Betruges vereinigen: zu kleines Maass, zu leichtes Gewicht, zu hoher Preis. Die Geldstücke wurden gewogen, so lange man keine geprägten Münzen hatte, die die Hebräer erst nach dem Exile von den Persern adoptirten.

v. 6 wird gewöhnlich als Folge eben bezeichneter wucherischer Manipulation betrachtet, vergl. Hitzig: „Dieses ihr Thun hat nicht bloss den Zweck, dass sie immer reicher werden mögen, sondern auch die Folge, dass der Arme immer mehr verarmt, so dass er sich zuletzt für Geld zum Sklaven verkauft;“ ähnlich, aber unbestimmter, Baur, Maurer u. s. w. Mir scheint das nicht so ganz richtig. *Ut possideamus . . . calceamentis* ist eine Reminiscenz aus II, 6; nur dass Amos an letzterer Stelle die Richter, an der unsrigen die gemeinen Israeliten vor Augen hat: jene geben für Geld den Armen preiss, diese bringen für Geld (d. i. durch Bestechung) den Armen an sich. Sie bringen es durch ihre Bestechung dahin, dass ihnen der Arme um der lausigsten Schuld willen zugesprochen wird. Das Schuldenmachen war eine natürliche Folge des Wuchers, und die harte, ungerechte Exekution lag im Charakter und mit in der Absicht der Wucherer; nur müssen wir nicht ein Selbstverkaufen aus Noth supponiren (Hitzig), denn dazu passt das zweite Glied nicht („und die Armen um ein Paar Schuhe“), noch ein „Kaufen um Geld (Baur), sich erwerben durch Kauf“, denn das ist nichts Unrechtes; sondern בכסף (*in argento*) ist das Mittel, mit dem sie widerrechtlich den Armen an sich bringen „durch Bestechung“. Durch Bestechung wissen sie ihre Forderungen gegen die Schuldner in aller Strenge durchzusetzen und die armen Teufel von Haus und Hof zu bringen. Unsere beiden Versglieder bezeichnen somit nicht die Folge, sondern die Absicht, die Nebenabsicht, welche sie mit ihrem Wucher verbinden, sich in den Besitz von Hab und Gut und der Person des Schuldners selbst zu setzen. Endlich bringen sie auch noch den Abfall (מפל), Kleie und Spreu, an den Mann, weil der Arme wegen der hohen Preisse das gute, reine Korn nicht mehr erschwingt, sondern mit dem schlechtesten verlieb nehmen muss.

v. 7. *Jurare in*, נשבע ב, nach constantem Sprachgebrauche: „bei etwas schwören.“ Befremdlich ist nur der Beisatz: *superbia*

Jacob, da Gott „bei sich“ schwört, vergl. VI, 8: *juravit Dominus in anima sua*. Desshalb erklärt man auch בגאון יעקב gerne von Gott, der die „Zierde, der Ruhm Jakobs“ ist. Allein גאון יעקב oder ישראל steht nirgends von Gott, sondern von dem „Lande Israels oder Jakobs“, von dem herrlichen Besitzthume des Volkes, und überhaupt von dem, worauf Israel stolz sein kann, so dass es gleichbedeutend ist mit „Erbe Jakobs“; vergl. Jer. XIII, 3: „So spricht der Herr: also werde ich verderben den Stolz Juda's und den Stolz Jerusalems, den grossen (d. i. Alles, worauf Juda und Jerusalem stolz sind und sein dürfen).“ Neh. II, 3: „Ja der Herr bringet zurück den Stolz Jakobs, wie den Stolz Israels.“ Ps. XLVII (XLVI), 5: „Er wählte für uns aus unser Erbe, den Stolz Jakobs.“ Dan. VIII, 9 heisst Palästina „die Zier (צבי)“ schlechthin, d. i. die Zier, der Stolz der Erde. Selbst Os. V, 5 und VII, 10 (besonders letztere Stelle) können so erklärt werden. Indem „der herrliche Besitz Israels“ und seine übrigen Vorzüge Israel selbst stolz machten und aufblähten, so könnte גאון יעקב auch im letzten Sinne stehen, aber an unserer Stelle ist das nicht der Fall; Gott schwört nicht „beim Uebermuthe Israels („so gewiss als Jakob zu stolz ist, so gewiss sind seine Thaten zu empörend,“ Ewald), sondern „beim herrlichen Besitzthume Israels, bei Allem, worauf Israel stolz ist.“ *usque ad finem* = irgend wann, immerhin, in der Negation: nie mehr, zu keiner Zeit. Ueber das Schwören von Seite Gottes bemerkt Hieronymus treffend: *Nec mirum est, si Deus jurare dicatur: quum dormientibus dormiat et vigilantibus vigilet: hisque qui sibi thesaurizaverunt iram in die irae, dicatur irasci.* Seine Uebersetzung *in superbiam* (Acc.) ist falsch, wir müssen den Abl. *in superbia* lesen; sie entsprang aus dem richtigen Gefühle, dass Gott „beim Uebermuthe Israels“ nicht schwören könne.

v. 8. „Wird nicht darüber *(super isto = propter hoc)*“, *sc.* dass der Herr geschworen hat, der Unthaten Israels zu gedenken, sie heimzusuchen. Mit diesem Schwure befällt Furcht und Schrecken die Erde und Alles, was darauf wohnet. Mit dem Schwure beginnen aber auch zugleich in den Augen des Propheten die Strafgerichte selbst. Mit Schrecken ahnt die Erde das Kommen des Gerichtstages. Das dünkt mich richtiger, als die gewöhnliche Beziehung

von *super hoc* auf die Sünden Israels nach den ältern wie neuern Erklärern. Das zweite schwierige Versglied *et ascendit* *Aegypti* lautet nach dem Hebräischen: „und sie ganz (die Erde ganz) schwillt an, wie der Strom, und wird getrieben (treibt sich über seine Ufer) und vertieft (verläuft sich, verrinnt in der Ebene) wie der Strom Aegyptens.“ נשקה = נשקעה nicht „wird untergetaucht“, denn das Wasser wird nicht untergetaucht, sondern „wird gesenkt, senkt sich“, gegenüber von עלתה schwillt an. So wie der Bach über seine Ufer getreten ist, verlieren sich seine Wasser in die Ebene. Der Vergleichungspunkt liegt, wie ich glaube, nicht im Aufwogen und Wallen der Fluthen (gleichsam als Abbild der Angst, des Herzklopfens, eine solche Vergleichung findet sich nirgends): sondern im Ueberströmen und Verrinnen der Fluthen. Eine bildliche Bezeichnung des Schreckens liegt nur im ersten Ausdrucke „anschwellen“, doch dürfen wir ihn nicht urgiren und nicht auf die folgenden „überströmen und zerrinnen“ übertragen. Amos führte die Vergleichung malerisch aus, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, dass die Uebertragung auf den eigentlichen Ausdruck nicht bei Allen gleich anwendbar ist. Das sind Freiheiten im Gebrauche von Bildern und Vergleichungen, an denen der lebhafte Orientale nichts Hartes, Gesuchtes oder Geschmackloses findet, wie wir es nennen möchten. Der Sinn unseres Verses ist somit: Wird nicht die Erde beben und jeder Bewohner auf ihr trauern, und Alles, was sie erfüllt, zerrinnen und vergehen, wie die Wasser des Nil bei seinen Ueberschwemmungen? Wir haben darin ein schönes, sprechendes Bild, sowohl vom Schrecken, als zugleich von den Wirkungen der göttlichen Strafheimsuchungen, auf die Amos im Folgenden noch näher eingeht. Die Alten (Chald., LXX und Syr.) haben unsern Vers nicht verstanden; die letztern Zwei halfen sich indess durch eine scharfsinnige Aenderung des Textes aus der Schwierigkeit, indem sie כָּלָה für כֻּלָּהּ lasen: *καὶ ἀναβήσεται ὡς ποταμὸς συντέλεια* (der Syrer *finis ejus*, ܣܘܦܗ) „Und es steigt herauf (bricht herein) wie ein Strom die Zerstörung (Vollendung, die Erfüllung der göttlichen Strafgerichte).“ Das Folgende *(et ejicietur)* beschreibt dann die Wirkung dieser Strafgerichte näher, vergl. dazu Is. VIII, 6—8. Hieronymus

nun hatte bereits die masorethische Lesart, nahm aber, wie es scheint, כלה als *fem.* von כל *universitas*, und bezog es auf „Bewohner“, die Gesammtheit der Bewohner der Erde; so dass wir übersetzen müssen: „und es erhebt sich ein Jeder (*universus*, weiter unten IX, 5 *omnis*) und wird fortgerissen und zerrinnt, wie der Strom Aegyptens.“ Wir sagen auch von Menschenmassen: sie schwellen an wie ein Strom, und zerrinnen wie der Rhein im Sande, der Hebräer: wie der Nil bei seinen Ueberschwemmungen. Wir sehen nun leicht, wie nahe die Vulgata der oben gegebenen Uebersetzung des Grundtextes steht, nur dass sie כלה spezieller fasste (*universus*), als es geschehen sollte: *universitas ejus (terrae)* „Alles, was die Erde trägt und in sich fasst, erhebt sich und vergeht.“ Hieronymus sucht in seinem Commentare, wo es ihm möglich wird, wenigstens einen gleichlautenden Sinn seiner Uebersetzung mit den LXX herzustellen, wesshalb er oft seine Uebersetzung, wie jene der LXX, paraphrasirend in Eins verschmilzt. Ein auffallendes, nicht gerade glückliches Beispiel liefert er uns hier, indem er sagt: *(quum) ascendat sicut fluvius consummatio et descendat sicut flumen Aegypti: ut qui egerit poenitentiam, ascendat cum fluvio scandente: qui autem perseveraverit in delicto, descendat sicut fluvius Aegypti et ingressus mare absorbeatur.* Aber gerade diese verunglückte Erklärung ist von höchster Wichtigkeit, sie ist ein sprechender Zeuge von der Treue, mit welcher Hieronymus an seinem Texte hing. Er wusste nicht, was Amos nach dem Texte, den er las, meinte, er suchte ihn nur zu errathen; die Lesart der LXX war einfach, sie konnte ihm nicht unbekannt sein, denn er nimmt gar oft Veranlassung, zu erklären, wie die Uebersetzung der LXX entstanden sei. Doch bewog ihn nichts, das dunkle כָּלָה für das einfache כָּלָה hinzugeben.

v. 9. Der Gerichtstag wird von allen Propheten als ein Tag der Finsterniss geschildert; vergl. Joel II, 30—32. *in die luminis* = *in die lucido*, am hellen Tage, die Umschreibung des Adjectivs durch das Nomen. „Untergehen am Mittage,“ d. i. plötzlich verschwinden, verdunkelt werden.

v. 10. Die Erweiterung des obigen: „trauern wird jeder Erdbewohner,“ auf die Israeliten zunächst angewendet, welche

vom Gerichtstage nur glückliche Folgen für sich erwarteten; vergl. V, 18. Zugleich liegt in dieser Androhung neben der bittern Ironie auf ihr üppiges, sicheres Wohlleben eine prophetische Hinweisung auf die messianische Zukunft, von deren Segnungen sie (der Masse nach) ausgeschlossen werden. Nicht die Elementarereignisse allein und die Schläge des göttlichen Gerichtstages werden der Grund ihrer Trauer sein, sondern auch die Erkenntniss ihrer Verwerfung. Alsdann werden ihnen die Augen aufgehen, sie werden einsehen, dass sie von Gott verlassen sind, weil sie ihn verlassen haben. „Busskleider und Glatze“ als Zeichen der Trauer vergl. Is. III, 24. *juxta consuetudinem veterum lugentium, super capita habuere calvitium*, Hieronymus. — *ponam eam sc. terram* aus Vers 11. „Ich mache das Land, wie die Trauer um den Erstgebornen,“ d. h. ich mache die Trauer des Landes, wie u. s. w., um den tiefsten Schmerz zu bezeichnen. „Und ihr Ende,“ ihr Letztes, diese ihre letzte Zeit wie einen Tag der Bitterkeit und Trauer. Der Ausdruck *novissima*, אחרית weiset auf die messianische Periode hin, welche nach dem durchgängigen Sprachgebrauche der Propheten „die Folge-Zeit, die letzte Zeit (אחרית)“ heisst; vergl. Is. II, 1. VIII, 23 (*Vulg.* IX, 1). Diese letzte Zeit aller Segnungen wird für sie ein bitterer Tag. Das war wohl das Schrecklichste, was der Prophet seinem Volke androhen konnte. Zugleich sehen wir, dass die Beziehung des heil. Hieronymus: *ponam eam* auf *terra* = *habitatores terrae* die einzig richtige ist gegen Hitzig und Baur. „Ich will es (ihr Jammern und Klagen) machen, wie Trauer um einen einzigen Sohn, und das Ende davon (?) als einen bittern Tag.“

v. 11. Da werden sie schmachten nach dem Worte Gottes, nach einem prophetischen Trostworte; aber jene Stimmen, die sie jetzt verschmähen, werden alsdann verstummt sein. Das Verstummen der Prophetenstimmen wird immer als die äusserste Strafe Gottes dargestellt; es ist das sicherste Zeichen, dass Israel verworfen ist. Die Erfüllung dieser furchtbaren Drohung zeigt der Zustand des heutigen Judenthums. Die glühende Sehnsucht dieses Volkes nach dem Erlöser (nach dem Worte Gottes) tritt in allen seinen Gebethen und Ceremonien hervor. Kein Tag (vergl. das Schemoneh-Esre-Gebeth), keine Festzeit vergeht (vergl.

Hagada Schel Pesach, die Pesach-Hagada, Leipzig 1843), ohne die sehnsüchtigsten Bitten um den Erlöser.

v. 12. *Commovebuntur* erklärt sich aus *circuibunt*, „sie werden bewegt, getrieben werden," nicht von äusserer Macht, wohl aber von der viel stärkeren Gewalt des innern Dranges, des Hungers und Durstes nach dem Reiche Gottes, das ihnen verschlossen wird. Obgleich Amos zunächst das Land Palästina (Reich Israel) vor Augen hat, so bedeutet „von Meer zu Meer" doch nicht vom Mittelmeere zum todten Meere, sondern von einem Ende der Welt zum andern. Die Sehnsucht nach dem Heilande wird sie über die Gränzen ihres Landes hinaustreiben. Darauf weiset schon der andere Ausdruck „von Nord nach Süd" hin, indem der Prophet sonst „von Dan bis Bersabee" gesagt hätte. Nach allen Weltgegenden hin ziehen sie aus, das Wort des Herrn zu suchen, aber sie finden es nicht.

v. 13 steht parallel zu Vers 12, nicht in Abhängigkeit davon; Amos schildert eine neue Seite dieses verzehrenden Verlangens. Es wird nicht etwa bloss abgelebte Greise, oder einzelne Fanatiker ergreifen, sondern das ganze Volk, und selbst Jene, welche noch in der blühendsten Jugendfülle sind und sich sonst um Bussprediger und Propheten wenig kümmern. Das Leben hat auch für sie allen Reiz verloren. *pulchrae*, ein *epith. ornans*, = blühend; Jene, an welche das Leben und der Genuss die meisten Ansprüche macht (Jünglinge und Jungfrauen), verschmachten.

v. 14. „Die schwören," gegenüber Vers 11, „zu hören das Wort des Herrn;" die jetzt noch schwören bei den Götzen von Samaria, die werden sterben vor Verlangen nach dem Worte Gottes. Zugleich enthält es noch schliesslich einen neuen Grund (vergl. oben Vers 4—6), warum alle diese Strafheimsuchungen über Israel einbrechen. Das muss so kommen wegen ihres Götzendienstes, ihres Abfalles vom Glauben. Die einzelnen Ausdrücke sind schwierig, indess ergibt sich aus „schwören bei", dass wir „Sünde" objektiv nehmen müssen, was Israel zur Sünde verführt, d. i. das Götzenbild, der Götze von Samaria, ebenso aus der Schwurformel: *vivit Deus tuus Dan*, „beim Leben deines Gottes Dan," dass der Prophet diese Formel schon vorfand; sie war üblich, er hat sie nicht erst gemacht. Das scheint mir ein Licht auf den vielfach erklärten Ausdruck: „der Weg von Bersabee," zu werfen. Man

schwört nicht bei einem „Culte“ im Allgemeinen gegenüber dem concreten „Gott von Dan“, wohl aber „beim Wege“ als einem besondern Cultusacte, d. i. bei der Wallfahrt nach Bersabee. Baur erinnert sehr passend daran, dass die Araber noch bei der Wallfahrt nach Mekka schwören. Man machte Wallfahrtsgänge zu bestimmten Zeiten, auch in persönlichen Angelegenheiten und Nöthen. Vergl. 2 Kön. I, 2: „Und Achasja fiel durch das Gitter seines Obergemaches in Samaria, und erkrankte. Da sandte er Bothen und sprach zu ihnen: Gehet, befraget den Baal Sebub, den Gott von Ekron, ob ich genesen werde von dieser Krankheit.“ Die Verbindung von Dan mit Bersabee ist absichtlich, die nördlichste Cultusstätte mit der südlichsten; die Schwurformel bleibt aber desswegen doch geschichtlich. Die „Sünde“, das Götzenbild von Samaria, ist die Astarte 2 Kön. XIII, 6. Ueber Bersabee vergl. V, 5. Dan, an der Stelle des alten Laisch, unweit den Quellen des kleinen Jordan, an der äussersten Nordgränze des Landes. Ueber den uralten Cult daselbst vergl. Richt. XVIII ganz, besonders Vers 30 und 31: „Und die Söhne des Dan errichteten sich das gehauene Bild, und Jehonatan . . . er und seine Söhne waren Priester bei dem Stamme des Dan bis auf die Wegführung (der Bewohner) des Landes,“ d. i. bis zum Exile. Jeroboam gab diesem uralten Culte eine neue Richtung und Auktorität durch die Aufstellung eines Kalbes. Ueber den scheinbaren Widerspruch bei Richt. XVIII, 30 und 31 vergl. Bertheau, das Buch der Richter und Ruth, Leipzig 1845. „Sie werden fallen“ schliesst sich an Vers 13 an: „sie werden verschmachten,“ diess letztere im bildlichen, unser Ausdruck im eigentlichen Sinne. Sie werden in der höchsten Noth nach Hilfe schmachten und — verschmachten.

Cap. IX.

v. 1. Die letzte Vision zeigt die Ausführung des bisher angedrohten Strafgerichtes; sie soll durch den Propheten selbst vollzogen werden. Er erhält vom Herrn den Auftrag, die Knäufe der Palastsäulen oder die sonstigen Palastverzierungen zu zerschlagen, dass die Schwellen (die Pforten) erzittern und die daraufstehenden erbeuteten Trophäen den Bewohnern auf die Häupter fallen und

sie unter ihren Trümmern begraben. Der Rest (ihre Kinder, die Uebergebliebenen) würde durch das Schwert fallen, so dass Keiner entkäme. Wenn wir nicht aus dem Auge verlieren, dass wir einen visionären Vorgang haben, so wird uns kaum Etwas Schwierigkeit machen. Was in der dritten Vision angedroht war: „Siehe, ich lege das Senkblei mitten an Israel . . . und zerstört sollen werden u. s. w.;“ was in der vierten Vision unter einem neuen Bilde als ganz nahe geschildert wird: „Gekommen ist das Ende . . . und heulen werden die Palastthore;“ das stellt die letzte in ihrer Erfüllung dar, und zwar durch die Hand des Propheten selbst. Er selbst muss, wie ein zweiter Samson, die Paläste zertrümmern, damit er über die Bedeutung und die unerschütterliche Wahrheit der ihm gewordenen Gesichte nicht mehr zweifelhaft sein könne. Er sieht es jetzt mit eigenen Augen, dass es wirklich kein Verschonen mehr gibt. Amos führt uns nur den Befehl vor, der an ihn erging, nicht wie er ihm nachgekommen sei, denn das hatte für seine Zuhörer keine Bedeutung; er theilt von seinen Gesichten mit, um zu lehren und zu warnen, nicht um unsere Neugier zu befriedigen. Man hat sich das Verständniss dieser Vision allgemein dadurch erschwert, dass der Befehl, die „Knäufe“, oder was immer כפתור bedeuten mag, herabzuschlagen, auf den Tempel (zu Bethel) allein und zunächst bezogen wurde. Aber Amos deutet darauf mit keinem, auch nur dem leisesten Winke hin. Das Werk der Zerstörung ganz allgemein, das Gericht über Israel, welches an den Palästen (VI, 8, *domos ejus odi*) und den heiligen Stätten beginnt, soll durch den Propheten ausgeführt werden. Welcher Altar nun gemeint sei, ob der von Bethel (mit der Mehrzahl der Erklärer), oder jener von Jerusalem (Michaelis, Hengstenberg) mag gleichgiltig sein, die Sache trägt zur Erklärung nichts bei. Doch möchte ich das Erstere vorziehen; denn wie Gott oben VI, 7 über der Mauer steht, die dem Untergange bestimmt war, so hier über dem Altare, der zertrümmert werden soll. „Altar“ für die ganze heilige Stätte, Altar und Stadt, darüber Gott steht. Wenn es der Altar von Jerusalem wäre, würden wir mit Recht fragen: wie kommt es, dass der Prophet Gott über dem Altare und nicht über der Bundeslade sieht? Ueber die einzelnen Ausdrücke können wir uns kürzer fassen: כפתור geben wir wohl am besten allgemein mit „Ornament“, architektonisches Ornament,

ohne es näher bezeichnen zu wollen. Die gewöhnliche Uebersetzung „Knauf“ ist nicht unrichtig, aber auch nichts weniger als ausschliesslich richtig oder sicher. Exod. XXXVII, wo dieses Wort so oft steht, bezeichnet es die (apfelähnlichen) Ornamente am goldenen Leuchter, in der wichtigen Stelle Sophon. II, 14, wo es in Verbindung mit dem zweiten fraglichen Worte unseres Verses סִפִּים vorkommt, sehen wir nur so viel, dass es Palastverzierungen bezeichnet, ohne über ihre Gestalt und Beschaffenheit Aufschluss zu erhalten. Zur Wurzelbedeutung vergl. Ges. *thesaur.* II, 709. Fürst, *Concord.* Delitzsch, *Jesurun*, p. 222. „כפתור (*en. prim.* כפת) *coralla s. capitulum columnam cingens s. circumligans*, σφαιρωτήρ, *a. v.* כ־פת *circumligare* (umbinden),“ so dass wir „Gewinde“ übersetzen dürften. Ebenso Stark (vergl. unten Vers 7): „Es (כפתור) wird durch die LXX mit σφαιρωτήρ übersetzt, welches einen rundgeschnittenen, den Fuss umbindenden Riemen bezeichnet.... Und die ganze Beschreibung zeigt deutlich, dass hiermit der untere, mit Riemenwerk gleichsam umflochtene Theil des Kapitells bezeichnet ist, aus dem sich der in Lilien sich öffnende κρατήρ erst erhob.“ סף die Schwelle (*superliminare*, Hieronymus), aber auch in weiterer Bedeutung „Eingang“, Vorhalle, *vestibulum*, Fürst combinirt שפ־ה, א־סף, so dass seine Grundbedeutung „aufnehmen“ sein würde. Das erste Versglied könnten wir somit übersetzen: „Schlage (herab) das Gewinde (den Knauf), und es beben (dass beben) die Schwellen (die Pfosten).“ Hieronymus hat mit den Alten in der Uebersetzung von כפתור nur gerathen; Sophon. II, 14 gibt er's mit *limen*, und hier, wo das nicht mehr passt, mit *cardo*. Es liegt wenig daran, und die gegenwärtig acceptirte Uebersetzung ist auch nicht viel mehr, als gerathen. Im zweiten Versgliede wich er von der masorethischen Lesart ab und las auch gegen die LXX: בִּצְעָם (*avaritia eorum*) statt בְּצָעָם (wie sie); mit Hieronymus stimmen dagegen der Chaldäer und der Syrer ܢܟܠܗܘܢ *dolus eorum* (*causa pro eff.*, List für Gewinn, בצע) überein. Hierin folgten ihm mehrere spätere Erklärer, selbst Luther: „denn ihr Geiz soll ihnen Allen auf ihren Kopf kommen.“ Trefflich bemerkt Mercier: ***Hieronymus legit*** **ובצעם ... *et avaritia eorum (etsi affixum omiserit) in capite omnium, quasi omnia***

possideat avaritia: ut causa subjungatur eversionis templi summa avaritia, propter quam nonnulli Hebraeorum tradunt et primum et secundum templum destructum fuisse. Midras quoque eandem lectionem sequitur, nisi quod avaritiam in capite omnium scelerum esse intelligit: hoc est, cumulatissimam in illis esse avaritiam, et prae ceteris ad supremum gradum pervenisse. Quamquam et simul hoc intelligunt, laborare eos avaritia, quae inter omnia scelera princeps sit, utpote omnium malorum fons et radix, etiam Paulo teste. Sic Jonathan, teste Rabbi Salomone, ובצעם *legit* et questus eorum, *bona et opes, nimirum vasa templi, in quibus divitiae et splendor Israelitici populi situs erat, primo loco in captivitatem abducentur: ut vasa primum abducta Babylonem legimus a Nabuchodonosore in Jeremia.* Somit sind die alten Authoritäten in Beziehung auf die Lesart getheilt; der Chaldäer, Syrer und Hieronymus: וּבִצְעָם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם, die LXX und Masorethen: . . . וּבְצַעָם. Auch nach der erstern Auffassung müssen wir darin eine Fortsetzung des Auftrages an den Propheten sehen, nicht, wie Hieronymus meinte, die Angabe der Ursache des Strafgerichtes, woher sein störendes *enim* kommt für *et*. Nun ist בצע (Raub, *rapina*, vergl. Mich. IV, 13, Gewinn, Beute) wohl von den Trophäen (der Beute) zu erklären, womit die Israeliten ihre Paläste und Heiligthümer schmückten. In malerisch-dramatischer Form heissen diese Trophäen: eine Beute der Schwellen selbst, auf, oder über denen sie stehen. Das erste *suff.* ם bezieht sich auf ספים, das zweite in כלם auf die Israeliten. Also heisst das Versglied selbst: „Schlage den Knauf, dass beben die Schwellen und deren Raub sei an ihrer Aller Kopf," d. h. dass die Schwellen beben und die herabstürzenden Trophäen fallen auf ihre Köpfe. Darnach haben wir nun auch den Text der Vulgata zu erklären: *avaritia* ist, was ihr Geiz, ihre Habsucht geraubt, gestohlen hat; statt *enim* müssen wir aber das ursprüngliche *et* wiederherstellen. Ueber die Lesart der Masorethen brauche ich mich nicht näher auszusprechen: „zerstücke sie auf ihr Haupt" wird erklärt: zerbrich sie (die Knäufe), dass sie auf ihr Haupt fallen, oder zerbrich sie an den Köpfen u. s. w. Die Lesart des Hieronymus hat ihre volle Berechtigung, nur müssen wir uns von den verschiedenen

und abentheuerlichen Missdeutungen der Erklärer nicht irre führen lassen. *novissimum* = *posteritas* (אחרית), ihre Kinder. „Sie werden fliehen," d. h. die, welche doch fliehen, werden auf der Flucht umkommen, so dass es kein Entrinnen gibt. Wir können das erste „es wird keine Flucht sein" im weitern Sinne nehmen: „es wird kein Entrinnen sein." Aber die Propheten lieben gerade solche harte Gegensätze; sie geben einen gleichsam unmöglichen Fall zu, um zu zeigen, dass sich die Drohung doch erfülle. Bezeichnender noch und kürzer ist der Ausdruck im Hebräischen: Nicht soll entfliehen (ינוס) ihnen ein Entfliehender (נס), und nicht soll entrinnen (ימלט) ihnen ein Entrinnender (פליט). Nicht ganz passend hat Hieronymus ינוס *impers.* „es wird Flucht sein" genommen, wodurch er genöthigt wurde, נס für sich allein zu construiren und dem Folgenden anzureihen; wörtlich lautete der Satz nach seiner Auffassung: *non erit fuga eis: fugiens, et non salvabitur evadens;* er hat's in seiner Weise freier gegeben. Er hatte nicht etwa anders gelesen; die masorethische Lesart und ihre ganz richtige Uebersetzung findet sich schon bei den LXX, dem Syrer und Chaldäer.

vv. 2—4 „wird in anschaulichen Bildern und treffenden Gegensätzen der Gedanke ausgedrückt, dass vor der strafenden Hand des allmächtigen Gottes kein Entrinnen sei." Baur. Die hier gebrauchten Bilder erinnern an den prachtvollen CXXXIX (CXXXVIII) Psalm. Der Karmel wird wegen seiner Höhlen und Waldungen ebenso treffend dem Meere gegenübergestellt, wie die Hölle dem Himmel. Flüchtige verbergen sich in Höhlen oder Wäldern. Geschmacklos Hengstenberg: „Noch ist die Lage des Karmel an der äussersten Westgränze des Reichs Israel zu beachten. Wer dort sich versteckt, muss im ganzen übrigen Lande schon keine sichere Stelle mehr wissen. Ist auch da keine Sicherheit mehr, so bleibt nur das Meer noch übrig." Aber wer auf der Welt wird sich in der Tiefe des Meeres verbergen wollen? Die Gegenüberstellung ist nur poetisch und nicht zu urgiren. „Schlange" = Wasserschlange, sie heisst Is. XXVII, 1. Psalm CIV, 26 der „Leviathan", und steht für die grossen, räthselhaften Meer-Ungeheuer überhaupt. — Selbst die „Gefangenschaft" stillt den Zorn Gottes nicht, sie sollen auch da noch eines gewaltsamen Todes sterben. „Und ich werde richten auf sie das Auge," wird

sonst im guten Sinne gebraucht; hier liegt eine bittere Ironie gerade in der Erklärung, die der Prophet beifügt: Israel wird nie aufhören, ein Gegenstand besondern Augenmerkes für Gott zu sein, wenn nicht zum Guten, dann zum Bösen.

v. 5. *Et sc. haec dixit*, anknüpfend an Vers 1. Amos liebt es, mit den Drohungen die Beschreibung der Allmacht und Majestät Gottes zu verbinden, damit ihr Eindruck nicht so schnell wieder verlösche.

v. 6. Hieronymus hat die schwierigen Worte מעלות (*ascensio*) und אגדה (*fasciculus*) wörtlich übersetzt und im mystisch-allegorischen Sinne erklärt. Seine auch in anderer Beziehung höchst merkwürdigen Worte sind: *Dominus Deus omnipotens ipse est qui quotidie in coelo aedificat ascensionem suam et dicit in Evangelio: Pater meus usque modo operatur et ego operor. Et non solum de costa Adam in typum Ecclesiae semel aedificavit Evam, sed quotidie credentes et membra corporis sui aedificat, et de terris ad coelum levat, ut in illis ipse conscendat. Ascendit Dominus in coelum cum Henoch, ascendit cum Elia; ascendit cum Mose, cujus sepulturae locus, quia in coelum ascenderat, in terra non potuit inveniri Iste ergo qui quotidie ascendit in sanctis, fasciculum suum fundavit super terram, de quo in Evangelio loquitur: Ne timeas grex parvule, quia complacuit Patri meo habitare in te. Iste fasciculus una Domini religione constrictus est. Unde et ipsa religio a religando et in fascem Domini vinciendo nomen accepit.* In ähnlicher Weise hat auch der Chaldäer das zweite Wort אגדה (*fasciculum*) von der „Kirche“ gedeutet: *et ecclesiam suam* (וכנשתיה) *in terra decoravit* (קשטה), während er das erste מעלות von der göttlichen Majestät im Himmel, von der „herrlichen Schechinah“ erklärt. Wir sind im Verständnisse unserer Stelle nur so viel vorangekommen, dass wir die Unhaltbarkeit solcher mystischen Deutungen einsehen, aber wir können nicht sagen, was der Prophet gemeint habe; denn die gegenwärtig acceptirte Uebersetzung: „der aufbaut im Himmel seinen Söller, und sein Gewölbe — auf die Erde hat er's gegründet,“ ist durch nichts gerechtfertigt. Es ist gewagt, מעלה geradezu = עליה, Obergemach, zu nehmen und den Plural nur zur Bezeichnung des Raumes dienen zu lassen; מעלה heisst *ascensio* oder *gradus, per quem ascenditur*, und

אגדה *nodus*, *fasciculus*; die Bedeutung: „Gewölbe" oder gar „Fundament" (Baur) lässt sich nicht erweisen. Etwas ganz anderes ist „das Zusammengefügte, Verbundene", weil man bei „Gewölbe" immer an den scheinbaren Halbkreis des Himmels denkt. Der Glaube, dass der Himmel viele Abtheilungen, gleichsam Stockwerke, übereinander habe, war gewiss uralt; schon der Plural שמים „die Himmel" und die Verbindung שמי שמים „Himmel der Himmel" weiset darauf hin. Diese verschiedenen Stockwerke mochten nun מעלות יי „Ersteigungen, Gänge, Stufen des Herrn" heissen, mit derselben bildlichen Bedeutung, als es von ihm heisst: dass er sich ergehe auf Erde (מתהלך); so dass wir den Plural im strengen Sinne beibehalten dürfen: „der sich bauet seine Gänge (seine Stockwerke) im Himmel." Diese Gänge, Stockwerke nun, als ein eng verbundenes Ganze, Gefüge, gleichsam als ein geheimnissvoll verschlungener Knoten (*fasciculus*), vom Propheten אגדה genannt, hat er auf die Erde gegründet. אגדה ist somit synonym mit מעלות, bedeutet dasselbe, und erst die Verba: „bauen und gründen" stehen einander gegenüber: „er hat sich seine Gänge im Himmel gebaut, und sein Gefüge (diese himmlischen Stockwerke) auf die Erde gegründet." Deutlicher wäre: „und ihr Gefüge (jenes der Stockwerke)," und kaum dürfte uns etwas im Wege stehen, diess in die Uebersetzung selbst aufzunehmen. Ueber die Erklärung der Rabbinen sagt Mercier: *Hebraei orbes coelestes intelligunt, qui sunt velut gradus unus supra alterum, orbes septem planetarum, orbem stellarum fixarum et primum mobile: et appellat gradus ejus, quod ipse eorum et motus eorum autor sit. . . . Per fasciculum intelligunt Hebraei tria elementa, ignem, aerem et aquam, quae velut in unum fasciculum super terram (quae omnium velut fundamentum est) colligata sunt.* Salomo ben-Gabirol, aus der Mitte des eilften Jahrhunderts, in seiner Königskrone (כתר מלכות) führt uns in die rabbinische Anschauung des Weltsystemes ein: Die Erde ruhet in der Mitte des Weltalls, über ihr wölben sich zunächst die Kreise der Elemente: Wasser, Luft und Feuer. Dann folgen die sieben Bahnen der Planeten, darüber der Fixsternhimmel, über ihm die Bewegungssphäre, welche alle untern Welten täglich von Osten nach Westen führt, in deren Mitte Alles ruht und ist wie ein Senfkorn im weiten Meere; dann folgt der Himmel der Geister,

und über Allem thront das Allerheiligste der göttlichen Majestät. Die Rabbinen waren kaum weit vom Verständnisse unsers prophetischen Ausdruckes entfernt; ich glaube, dass den Propheten ähnliche, einfach erhabene Anschauungen vom Weltsysteme erfüllten, und dass sie allgemein im Volksbewusstsein gegründet waren. Wenige Worte genügten, auf sie hinzuweisen; gerade unsern מעלות und אגדה mochten astronomische Beziehungen zu Grunde liegen, deren Verständniss für uns verloren ging. Amos liebt technische und volksthümliche Ausdrücke, wir dürfen nur an das unmittelbar vorhergehende כפתור oder an נקד I, 1 erinnern. — *qui vocat* u. s. w., von gewaltsamen Ueberströmungen und Hereinbrechen des Meeres, gleich der Sündfluth-Katastrophe.

v. 7. Der Sinn unsers vielfach gedeuteten Verses scheint mir der zu sein, dass Gott fragend ausruft: Was soll mich in meinen Strafgerichten aufhalten? Ist mir nicht jedes heidnische Volk wie Israel? Was hat es denn für Vorzüge? Es ist mir nicht mehr als die Chusiten; und wie ich Israel aus Aegypten geführt habe, so führte ich die Aramäer aus Kir und die Philister aus Kaphthor! Der Prophet berücksichtigt nicht, was Gott an Israel gethan hat, sondern was Israel an und für sich ist — um nichts besser als irgend ein anderes Volk. Es soll sich also ja keinen falschen Illusionen hingeben. Wenn es die Gnade Gottes von sich weiset, dann hat es gar nichts, wodurch es sich von den Heiden unterscheidet, als das grössere Maass der Sünde. Das war gerade die furchtbare Verblendung Israels, dass es glaubte, für sich, an sich schon ein Gegenstand unverlierbaren, göttlichen Wohlgefallens zu sein. Wir dürfen daher nicht übersetzen: „Seid ihr mir nicht geworden wie die Söhne des Chus (wie die Söhne der Aethiopen) *sc.* durch euren Abfall?“ Nein — an und für sich ist Israel nicht mehr als Chus. Das zweite Versglied ist dann noch stärker und zeigt an einem Beispiele, dass Gott nicht über Israel allein wache, sondern auch über andere Völker. Gerade in dieser Vergleichung lag die tiefste Beschämung für Israel. Der Auszug aus Aegypten gibt euch so wenig eine Berechtigung, als jener der Philister. Was Gott für Israel that, kann doch Israel kein Recht geben? Aber darauf pochte das Volk; es meinte, sein Auszug aus Aegypten habe ihm nicht Pflichten der Dankbarkeit auferlegt, sondern im Gegentheile Rechte

und Ansprüche erworben. *Cappadocia*, im Hebräischen כפתור, nach fast einstimmiger Erklärung der Gelehrten die Insel Kreta, bis auf Stark (Forschungen zur Geschichte und Alterthumskunde des hellenischen Orientes, Jena 1852), welcher die Meeresküste des Nil-Delta zu Caphthor und die Philister zu einem der vielfach verzweigten Hyksos-Stämme macht (S. 264 ff.). Mit Hieronymus stimmen die LXX, der Syrer und Chaldäer (קפוטקיא). Zu *Cyrene* vergl. I, 1.

v. 8. *Super regnum peccans*, mit dem Artikel הַ „über dem sündigen Reiche", d. i. Israel oder „Haus Jakob", wie er's selbst noch nennt. Zu *oculi super* vergl. oben Vers 4 *ponam oculos meos*. „Und ich tilge es weg vom Boden (אדמה zunächst das heilige Land)," d. i. vom heimathlichen Boden; doch besteht diess nicht in einem völligen Vertilgen des Volkes. Um diess recht hervorzuheben, hat der Prophet absichtlich den geläufigen Ausdruck מעל פני הארץ „von der Erde, vom ganzen Erdboden" vermieden, und dafür אדמה gewählt. Doch haben wir darin zugleich eine Anspielung auf Deut. VI, 15.

v. 9 beschreibt in einem schönen Bilde, was bei diesen Strafheimsuchungen gerettet werden und übrigbleiben soll — der gute, heilige Grundstamm, der heilige Rest. Wie das Getreide in einer Wanne hin- und hergeschüttelt und geworfen wird, dass der Weizen darin rein zurückbleibe, die Spreu und übrige Unreinigkeit aber zu Boden falle: so wird es Israel unter den Nationen ergehen: die Spreu wird umkommen, der Weizen bewahrt und geläutert werden. Was die Wanne, wenn sie geschüttelt wird, für das Getreide ist, das ist das Exil und die damit verbundenen übrigen Heimsuchungen Gottes für Israel. *cribrum* (כברה) ist nicht unser eigentliches Sieb, sondern das „Geflochtene (כבר)" überhaupt: Wanne, wie sich aus der Ausführung des Gleichnisses ergibt. Beim „Siebe" würde gerade umgekehrt „das Schwere, der Weizen" auf den Boden fallen. *Deus, qui mensus est aquas ipse pro magnitudine sua, utraque manu tenens margines terrae, quasi cribrum huc illucque concutiet; ut paleis et sordibus peccatorum in terram cadentibus, purum frumentum remaneat, quod condatur in horrea.* Hieronymus. — *lapillus*, Steinchen (= Körnlein), im weitern Sinne, gerade wie

wir umgekehrt im weitern Sinne: Korn gebrauchen, z. B. Sandkorn; zu צְרוֹר vergl. Ges. *thes.*, Fürst, *Concord.*

v. 10. Die Auflösung des Bildes in seinen eigentlichen Ausdruck und seine Erklärung.

v. 11. Der prophetische Blick reicht noch über die Strafgerichte hinaus. In ihrem Hintergrunde sieht er die trostreiche messianische Zukunft. Ueber die dunkeln Wetterwolken wölbt sich der Bogen der Verheissung ewigen Friedens und ewiger Segnungen. Mit ihnen schliesst Amos seine unvergleichlichen Orakel. „An jenem Tage" nemlich der Läuterung Israels. Alle Propheten dachten sich die messianische Periode nahe, gerade wie die ersten Christen die Wiederkunft des Herrn. Die Gerichte über Israel waren nie Zweck, sondern nur die Mittel zum Zwecke, das Eintreten der messianischen Zukunft möglich zu machen; vergl. Is. IV, 2. meine Erklär. I. S. 42. — Von Israel geht Amos plötzlich auf Juda über; denn wo die Propheten vom Messias-Reiche reden, da haben sie das geläuterte, reine, wahre Israel vor Augen, das nur in der Wiedervereinigung mit Juda denkbar ist. Sie sprechen daher entweder ausdrücklich davon, oder setzen sie als selbstverständlich voraus. Unsere Prophetie knüpft an 2 Sam. VII an, besonders Vers 16: „Und bewährt ist dein Haus und dein Königreich auf ewig vor dir; dein Thron wird aufgerichtet sein auf ewig." Das messianische Heil ist an das Haus Davids geknüpft: so arm, so tiefgesunken es auch in der Gegenwart sein mag, es wird wieder aufgerichtet werden, wie in den alten Tagen und für alle Ewigkeit. Das Davidische Königthum heisst nicht mehr „Haus", sondern „Hütte", denn von seiner alten Herrlichkeit ist es tief herabgekommen, und immer mehr und mehr im Sinken begriffen. Statt *quod cecidit* steht im Hebräischen das Particip הַנֹּפֶלֶת, was noch nachdrücklicher ist: eine Hütte, die sinkt, die im Sinken begriffen ist. Unser Ausdruck ist ganz aus der Gegenwart geschöpft; damals, in den ersten Jahren der Regierung des Ozias war das königliche Haus, und was damit identisch ist, die Macht Juda's, so tief herabgekommen, wie vielleicht noch nie, und im buchstäblichen Sinne hatte Jerusalem Mauerrisse. Denn 2 Kön. XIV, 13 heisst es: „Und Joas (König von Israel) nahm den Amasias (König von Juda) gefangen (*tabernaculum quod cecidit*), und er kam nach Jerusalem und

machte einen Bruch in die Mauer Jerusalems, am Thore Ephraim bis an das Eckthor, von vierhundert Ellen.“ Mit welcher Verachtung mochte der stolze Jeroboam auf den Ozias, den jungen Erben eines morschen Thrones, herabsehen! Aber der Herr wird all’ dem bald ein Ende machen, und dann wird das Haus Davids herrschen für alle Zeit. כִּימֵי עוֹלָם hat Hieronymus richtig übersetzt: *sicut in diebus antiquis* (עוֹלָם von der Vergangenheit). Wir haben den Accusativ der Zeitbestimmung; Ges. kleine Gramm. §. 116. 2. Die andere Uebersetzung: „wie die Tage der Ewigkeit,“ ist matt; Tage der Ewigkeit werden nicht gebaut. Die Davidische Zeit gilt durchweg als Vorbild der messianischen Zukunft. Schwierigkeit macht im Hebräischen das *suff. plur. fem.* הֶן bei פִּרְצֵיהֶן (*aperturas earum*); da aber גָּדֵר Mauer, פֶּרֶץ Mauerriss heisst, so ergänzte sich das Subjectiv: die Risse ihrer Mauern (גְּדֵרָה), wie von selbst. Die Beziehung Hengstenbergs und nach ihm neuerlichst Bade’s (Christologie III, 172) auf die beiden Reiche Israel und Juda, die wieder vereinigt werden sollen, liegt viel zu ferne.

v. 12. Die Wiederherstellung des Davidischen Thrones beschränkt sich nicht auf das kleine jüdische Gebieth, sondern breitet sich aus über alle Länder. Der Ausdruck „Rest von Idumäa“ steht theils in Rücksicht auf I, 11, theils weil ein Theil, wenn auch nur dem Namen nach, Juda unterworfen war. Unter den Nachbarvölkern wird Edom zunächst genannt, weil sich die Erweiterung zuerst über dieses Gebieth erstrecken wird. Denn nach einem alten Orakel sollte ja Edom dem jüngern Jakob dienen. „Zwei Völker sind in deinem Leibe, und zwei Stämme aus deinem Schoosse werden sich scheiden: . . . und der ältere wird dienen dem jüngern.“ Gen. XXV, 23. — „Den Namen Eines über Einem nennen,“ ist unser „Einen nach dem Namen Eines nennen“, d. h. Jemanden zuerkannt werden, als dessen Eigenthum erkannt werden; vergl. 2 Sam. XII, 27, 28. „Da schickte Joab Bothen zu David und sprach: Ich habe gekämpft mit Rabbah, auch hab’ ich die Wasserstadt eingenommen. Und nun sammle den Rest des Volkes und belagere die Stadt und nimm sie ein; sonst müsste ich sie einnehmen und mein Name würde über ihr genannt.“ Is. IV, 1. Nach dem Namen

Gottes nannte sich nur Israel; indem alle Völker darnach genannt werden, gehen sie alle in die Vorrechte Israels ein; aus ihnen allen wird Ein Volk. Dieser fruchtbare Gedanke, der hier nur angedeutet ist, wird von den spätern Propheten, besonders Isaias, in seinem ganzen reichen Inhalte dargelegt und entwickelt. Was Amos erst ahnet, wird den Spätern zu einer klaren Anschauung. Is. XLIV, 5: „Der wird sprechen: »Des Herrn bin ich,« Jener beim Namen Jakobs bethen. Der wird mit seiner Hand schreiben: »dem Herrn,« und (Jener) eingefügt werden dem Namen Israel.“ Vergl. dazu ebend. LVI, 3—7: „Es sage nicht der Sohn der Fremden, der dem Herrn anhängt: Ausscheiden wird mich der Herr von seinem Volke! noch der Verschnittene spreche: Sieh', ich bin ein dürrer Stamm u. s. w.“ Hengstenberg erklärt sich daher mit Recht gegen die auch von Baur nach Hitzig, Maurer und Ewald angenommene Erklärung, als ob darunter jene Völker gemeint wären, welche einstmal unter dem Davidischen Scepter gestanden. Nie traten diese Völker in irgend ein näheres Verhältniss zum Gotte Israels, und Deut. XXVIII, 9, 10. Is. LXIII, 19 lehren evident, dass dieser Ausdruck nur von Israel, oder von einem Volke, welches in ein gleiches geistiges Verhältniss zu Gott tritt, gebraucht wird. „Wir wurden wie zu Anfang, da du über uns noch nicht herrschtest, noch dein Name über uns genannt wurde (Is. LXIII, 19),“ d. h. zwischen uns und den Heiden besteht kein Unterschied mehr. Nun rechtfertigt sich auch die Uebersetzung des Hieronymus *eo quod* als vollkommen richtig dem Sinne nach. Amos macht in seinem letzten Versgliede nicht eine Beschränkung seines Ausdruckes „alle Völker“ — alle Völker nemlich, über welche der Name Gottes genannt wird, die andern nicht, sondern „alle“ bleibt in seiner Unbeschränktheit stehen, und der Schlusssatz weiset nur auf die Art und Weise hin, wie sich das Davidisch-messianische Reich über alle Völker verbreite, sie in Besitz nehme dadurch, dass sie alle aufgenommen werden zum Volke Gottes. אֲשֶׁר נִקְרָא . . . עֲלֵיהֶם genau: *super quos invocatum est*, dem Sinne nach *eo quod invocatum sit*. Nun erklärt sich auch noch *ut* (למען) *possideant*, denn das messianische Reich wird in der Absicht gegründet, der Davidische Thron in der Absicht wieder aufgerichtet, dass die ganze Welt ihm unterwürfig sei und werde.

v. 14. Mit den geistigen Segnungen ist auch eine vollkommene Erneuerung des Naturlebens in der messianischen Periode verbunden. Keine Unterbrechung wird alsdann in's Naturleben eintreten; es wird keinen Winter und keine Sommerhitze mehr geben, wo die Naturkräfte erschöpft sind. Ein solches ewigkräftiges Frühlingsleben beschreibt Amos unter einfachen, schönen Bildern, ganz aus seiner Umgebung und seinen eigenen Erfahrungen genommen: „Der Schluss des Pflügens reicht an die Aerndte, der Schluss der letzten Aerndte (der Weinlese) an die Saat. Wenn geärndtet ist, wird gleich wieder gesäet, und wenn gepflügt ist, gleich geärndtet werden können. Keine Wüste gibt es mehr, keine kahlen Berge; über alle Orte ist der Segen der Fruchtbarkeit ausgegossen." „Süssigkeit träufeln" = süssen Wein. Das letzte *colles culti erunt* ist die Erklärung des bildlichen Ausdruckes im Grundtexte, wie ihn Hieronymus gedeutet hat: תִּתְמוֹגַגְנָה „die Hügel werden zerfliessen", vergehen. Amos dachte an Felsen (gegenüber den Bergen), aus deren Spalten Süssigkeit (süsser Honig) fliesst, oder auch reiche, bewässernde Quellen; im kühnen, bildlichen Ausdrucke nennt er das ein „Zerfliessen der Hügel" selbst. Gewöhnlich findet man hier eine Nachahmung von Joel III, 18: „Und es wird geschehen an jenem Tage: die Berge werden Süssigkeit träufeln, und Milch die Hügel strömen, und in allen Bächen wird Wasser fliessen;" aber warum sollte nicht auch der umgekehrte Fall stattfinden können, so dass wir in Joel eine freie Erklärung unsers kurzen Bildes hätten? Hieronymus kannte die Bedeutung von מוג recht wohl, gleich oben Vers 5 gibt er's mit *tabescet;* er schloss sich in der Deutung dieses starken Bildes an die LXX an: *σύμφυτοι ἔσονται*, „überwachsen, bebaut sein," ebenso der Chaldäer: יתפלחן; es scheint, dass sie dabei an das Aufreissen und mürbe machen des Bodens dachten, und das *Hithp.* passiv nahmen: „die Hügel werden weich gemacht," oder vielleicht: „zum Zerfliessen gebracht," d. i. geebnet, dem übrigen Boden gleich gemacht (?).

v. 14. *Et convertam*, gleichzeitig mit *suscitabo in die illa*. Die Strafgerichte über Israel bestanden im Exile, von dem es getroffen wurde; vergl. oben Vers 9. „Bauen und bewohnen, pflanzen und essen," heisst: in Ruhe und ungestörter Sicherheit leben, gegenüber der Drohung V, 11.

v. 15. Gott wird sie auf ein Neues pflanzen als sein Volk. Er wird Israel neu schaffen, und nichts mehr wird dieses neue Geschöpf, diese neue Pflanzung verderben. Die Rückkehr wird ganz analog dem Auszuge aus Aegypten sein, nur noch grossartiger und herrlicher in ihren Folgen für alle Welt und alle Zeit. Amos deutet kurz drei Segnungen der messianischen Zukunft an: paradiesische Fruchtbarkeit der Erde, Sicherheit und Friede ihrer Bewohner; ewige Dauer solcher glückseliger Zustände. *evellam eos*, frei für *evellentur* nach dem Grundtext, entsprechend dem vorhergehenden *plantabo*. Es unterliegt keinem Zweifel, dass Hieronymus nicht anders las, sondern nur den Text freier wiedergab.

Abdias.

Einleitung.

§. 1.

In einem kurzen, kräftig gehaltenen Orakel kündigt Abdias*) den Edomitern Verderben und gänzliches Verschwinden aus der Reihe der Völker an, wegen der treulosen Barbarei, die sie an den Juden, ihren Brüdern, begangen hatten.

Das ist in unserm prophetischen Buche klar dargelegt; über alles Andere aber schweigt es, so dass wir zur Ermittlung der Veranlassung dieser Drohrede, so wie der Zeit, welcher sie angehört, ausschliesslich auf die im Buche etwa gegebenen Andeutungen und sonst gelegentlich vorkommenden Winke angewiesen sind. Dazu können wir nun rechnen:

1) Seine Stellung im Canon. Der Sammler wenigstens rechnete das Buch des Abdias zu den ältesten Propheten-Schriften.

2) Sprache und Darstellung. Der Styl ist kräftig, gedrungen, fast hart, keine spätere Form, kein Wort, das an ein jüngeres Zeitalter erinnerte, findet sich darin. Insbesondere

3) die Verwandtschaft mit Amos und Joel in Beschreibung der Drangsale, welche durch die Edomiter und die mit ihnen verbundenen Völkerschaften über Jerusalem hereinbrachen. Amos nemlich sagt von den Philistern, sie

*) Im Hebräischen עֹבַדְיָה, d. i. Diener, Verehrer des Herrn. Hieronymus hat nach den LXX die kürzere Form dieses oft vorkommenden Namens gelesen.

seien von Gott verworfen: *eo quod transtulerint captivitatem perfectam, ut concluderent eam in Idumaea;* ebenso von den Phöniziern: *eo quod concluserint captivitatem perfectam in Idumaea;* von den Edomitern endlich: *eo quod persecutus sit in gladio fratrem suum* (I, 6, 9, 11). Abdias dem parallel sagt über Edom: *in die . . . quando capiebant alieni exercitum ejus . . . tu quoque eras quasi unus ex eis . . .* dann: *neque stabis in exitibus, ut interficias eos, qui fugerint et non concludes reliquos ejus in die tribulationis.* Wir sehen hier Philister und Edomiter gemeinsam handeln, aber so, dass die Philister *(alieni)* die eigentlich Angreifenden sind, die Edomiter, im Bunde mit ihnen, die Gefangenen an sich bringen, die Flüchtigen verfolgen und verrätherisch tödten. Noch enger ist der Zusammenhang unsers Propheten mit Joel. Dieser verkündet ein Gericht über alle Völker wegen Israels: *quos disperserunt in nationibus et terram meam diviserunt et super populum meum miserunt sortem* (III, 2, 3); Abdias sagt: *extranei ingrediebantur portas ejus et super Jerusalem mittebant sortem,* und: *non despicies in die peregrinationis ejus (fratris tui).* Ferner: bei Joel heisst es von den Gefangenen *(quos disperserunt peregrinatio)*, dass sie den Griechen (den Joniern) verkauft worden seien, aber Gott werde sie auch von da zurückbringen, *et filios Juda vendidistis filiis Graecorum;* bei Abdias, dass die am Bosporus (= bei den Joniern, Griechen) gefangen gehaltenen Juden zurückkehren werden; in gleicher Weise reden Beide von einer Plünderung Jerusalems: *argentum meum et aurum tulistis* (Joel III, 5)*; quando capiebant alieni exercitum ejus* (Abd. 11, vergl. die Erklärung). Auf andere, noch vorkommende Berührungspunkte, dass Beide die Nähe des Tages des Herrn verkünden, Beide von Wiedervergeltung reden, Beide Sion eine Stätte der Zuflucht und heilig nennen, wollen wir kein besonderes Gewicht legen, weil sie zur Bestimmung der Zeitverhältnisse, um die es sich hier zunächst handelt, nichts beitragen.

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich als einfaches Resultat, dass alle drei Propheten Eine und dieselbe Katastrophe, welche Jerusalem traf, vor Augen hatten; anders wäre eine solche Uebereinstimmung bei so begabten, selbstständigen Schriftstellern, wie Amos, Joel und Abdias wirklich

sind, nicht denkbar. Das von unsern Propheten geschilderte Unglück traf Jerusalem unter der Herrschaft des Königes Joram, (wahrscheinlich) in der ersten Hälfte seiner achtjährigen Regierung (889—883), wie zwar kurz, aber hinreichend klar 2 Chron. XXI, 15, 16 in Verbindung mit 2 Kön. VIII, 22 erzählt wird. In der ersten Stelle lesen wir: „Und der Herr weckte gegen Joram den Geist der Philister und der Araber, die zur Seite der Kuschiten sind. Und sie zogen herauf gegen Juda und brachen ein und führten fort alle Habe, die gefunden wurde im Hause des Königs, und auch seine Söhne und seine Weiber, und es blieb ihm kein Sohn übrig, denn nur Joachas, der Jüngste seiner Söhne." Die andere Stelle berichtet: „Aber Edom fiel ab von der Gewalt Juda's bis auf diesen Tag; da fiel (auch) Libnah ab in derselben Zeit."

Dass Joel und Amos diese verheerenden Einfälle der mit den Philistern verbundenen, südlich von Juda gelegenen arabischen Völkerschaften, zu denen auch die Edomiter gehören, in ihren prophetischen Reden vor Augen hatten, wird gegenwärtig von keinem Gelehrten mehr in Abrede gestellt; warum nur bei Abdias, der nach seiner Stellung, die er im Canon einnimmt, und nach seiner Sprache ganz diesem Propheten-Cyklus angehört?

§. 2.

Hören wir gleich den einzigen und den Hauptgrund, den man gegen eine solche Verbindung des Abdias mit Joel und Amos vorbringt. Man sagt nemlich, die Ausdrücke bei unserm Propheten Vers 11 — 14 seien zu stark, als dass sie auf eine bloss vorübergehende Plünderung wilder Räuberschaaren ohne weitere Folge bezogen werden könnten; insbesondere rede er mit Nachdruck von einem Untergange Juda's: *in die perditionis eorum . . . in die ruinae eorum . . . in die vastitatis illius.* Das sind wohl starke Ausdrücke, aber nicht minder stark sind die der Chronik in ihrem Berichte. Wenn alle Habe, alle Kinder und Weiber des Königes weggeführt wurden, wenn der König sein Theuerstes, ja Alles bis auf Ein Kind verlor: so kann das keine gewöhnliche Plünderung mehr gewesen sein, sondern war eine Eroberung, verbunden mit Gräueln, wie sie Jerusalem in der That noch nie

gesehen hatte. Die frühere Einnahme Jerusalems durch den Aegyptier Sisak trug einen ganz andern Charakter; Gott hatte sein Strafgericht wegen der Busse des Königs und seiner Fürsten wieder zurückgenommen. „Da der Herr sah, dass sie sich gedemüthiget, erging das Wort des Herrn an Semaja also: Sie haben sich gedemüthiget, ich will sie nicht verderben, und gönne ihnen einen geringen Ueberrest, und mein Grimm wird sich nicht ergiessen über Jerusalem durch Sisak (2 Chron. XII, 7).“ Ebenso unrichtig ist es ferner, wenn man sagt, dass die 2 Chron. XXI, 15, 16 erzählte Eroberung und Plünderung Jerusalems ohne Folgen gewesen sei; im Gegentheile konnte sich Juda von diesem Schlage nicht mehr erholen bis in die Tage des Ozias. Mit Joram beginnt eine Periode der tiefsten politischen Schwäche Juda's, eine Trübsal nach der andern traf das schlechtregierte Reich, und alles Elend, alle Schmach, welche über Juda und Jerusalem kam, datirte sich von der Eroberung der Hauptstadt durch die Philister und die mit ihnen verbundenen Völkerschaften her. Joram, Josaphats Erstgeborner, beim Antritte seiner Regierung zweiunddreissig Jahre alt, war, wie Ewald (Geschichte des Volkes Israel, III, 234) treffend bemerkt, wie dazu gemacht, um Alles, was sein Vater für das Reich Erspriessliches gethan, zu vernichten. Gleich nach Antritt seiner Regierung tödtete er seine jüngern sechs Brüder, denen Josaphat feste Städte und viele Geschenke an Silber und Gold als Entschädigung gegeben hatte, und als die Edomiter, diese innern Partheikämpfe klug benützend, von Juda abfielen, konnte er sie nicht mehr zur Anerkennung seiner Oberhoheit bringen. Sie behaupteten trotz des anfänglichen Sieges der Waffen Jorams ihre Unabhängigkeit, und fanden in einem Angriffskriege, den die Philister und die südlich von Juda wohnenden arabischen Völkerschaften gegen Juda unternahmen, durch ihre Vereinigung mit ihnen nur zu bald Gelegenheit, für den Einfall Jorams in ihr Land blutige Rache zu nehmen. Wir kennen den siegreichen Ausgang dieser Expedition. Jerusalem wurde erobert und geplündert, der König seiner eigenen Kinder beraubt; ja, so gross war die Schwäche Juda's, dass es selbst die Empörung mitten in seinem Gebiethe gelegener Städte nicht niederhalten konnte.

Von da an sank Juda immer tiefer und tiefer; Jerusalem war einmal schonungslos den Händen seiner Feinde überantwortet worden, was sollte sie in Zukunft von neuen Angriffen zurückhalten? Der Schimmer der Unverletzlichkeit der heiligen Stadt war dahin, die Begierde nach ihren Schätzen rege geworden. Den Anstoss zu jeder neuen Befeindung Jerusalems gab diese erste, vollständige Bewältigung; sie war der Ausgangspunkt und die Quelle aller nachfolgenden Leiden, die in vollem und aufgeschüttetem Maasse über die vielgeprüfte Stadt hereinbrachen. In derselben Weise hatten nun aber auch umgekehrt nach prophetischer Anschauung alle Gottesgerichte über die Heiden ihren letzten Grund in der Jerusalem und Juda in den Tagen Jorams zugefügten Schmach.

Die Chronik (2. Buch, XXI, 16, 17) nennt unter den Völkerschaften, welche Jerusalem eroberten, die Edomiter nicht ausdrücklich; wahrscheinlich ist es daher, dass nur einzelne edomitische Stämme an diesem räuberischen Einfalle Theil nahmen, aber der Prophet macht mit Recht von seinem Standpunkte aus das ganze Volk für das verantwortlich, was auch nur ein kleiner Bruchtheil an Israel verübt hatte. Und überdiess stellt auch er, was wir nicht übersehen dürfen, Edom keineswegs an die Spitze der Angreifer Jerusalems, sondern lässt es nur im Gefolge der Fremden auftreten und mit ihnen Israel befeinden. Endlich begreift sich leicht, dass diese Ereignisse ein Prophet, der ihre traurigen Folgen noch überall sah, lebhafter schildern und frischere Farben auftragen mochte, als der etliche Jahrhunderte später lebende, nüchterne, kurze Chronist.

Wenn durch diese geschichtliche Darlegung die oben berührte einzige Schwierigkeit gegen die Annahme einer im Allgemeinen ziemlich gleichzeitigen Wirksamkeit der drei Propheten Amos, Joel und Abdias, wie wir glauben dürfen, vollkommen beseitigt ist: dann wird es uns kaum mehr schwer werden, ihr gegenseitiges Verhältniss genauer zu bestimmen. Wir wissen, dass die prophetische Wirksamkeit des Amos den allerersten Regierungsjahren des Königes Ozias (809 — 758) angehört. Auf Amos folgte Abdias, und ihm schloss sich als jüngerer

Zeitgenosse, aber noch gemeinsam mit Abdias wirkend, Joel an. Abdias suchte durch sein Orakel den König Ozias sowie das Volk zum entschlossenen Kampfe gegen das stolze Edom zu ermuthigen, mit welchem nach der ganzen Zeitlage ein Krieg unvermeidlich schien. Denn der Vater des Ozias, Amasias (838 — 809), war im Kampfe gegen die Edomiter zwar glücklich, gegen das nördliche Reich aber so unglücklich gewesen, dass Jerusalem von Joas erobert, seine Mauern vom Thore Ephraim bis zum Eckthore geschleift, und alles Gold und Silber des Tempels, sowie die Schätze des Königshauses nach Samaria geschleppt wurden. Gegen ihn selbst brach eine Verschwörung aus, er floh aus Jerusalem, wurde zu Lachis eingeholt und gewaltsam erschlagen. Unter solchen kläglichen Umständen bestieg Ozias, sechzehn Jahre alt, den Thron seiner Väter. Es leuchtet von selbst ein, dass die Edomiter diese Unfälle Juda's nicht unbenützt vorübergehen liessen. Sobald sich daher der junge König nur etwas in seiner Regierung befestigt und vom nördlichen Reiche nichts zu befürchten hatte, richtete sich sein nächstes Augenmerk nothwendig auf Edom. Der Kampf mit Edom, wie er in der Folge wirklich ausbrach und siegreich für Ozias endete, hatte aber neben seiner politischen noch eine religiöse Bedeutung. Ozias nahm darin Rache für den edomitischen Götzendienst, dem sein Vater gehuldigt hatte (2 Chron. XXV, 14).

Wir haben somit nicht bloss die Zeit, sondern auch die Veranlassung und den Zweck unsers Orakels ermittelt. Wenn wir den Joel zu einem jüngern Zeitgenossen des Abdias machen, so kann es uns nicht beikommen, darauf ein besonderes Gewicht legen zu wollen. Es liegt gar nichts daran, welcher der Jüngere sei, wenn nur ihre Gleichzeitigkeit und ihr gemeinsames Wirken, wofür schon die vielfachen Wechselbeziehungen sprechen, constatirt ist. Wir möchten aber insbesondere die letztern lieber aus ihrem Lebensverkehre und ihrem gemeinsamen Auftreten, als aus einer Benützung ihrer Schriften herleiten, die wohl vollkommen unabhängig von einander erschienen sein dürften. Alle Gemeinsamkeit des Lebens und der Interessen hinderte indess keinen der beiden Propheten, seinen eigenen Weg zu gehen, und gerade darin offenbart sich die göttliche Berufung; Jeder hatte seine ihm eigenthümliche Mission für das Volk Gottes.

Wir können nicht nachdrücklich genug vor einer, wie uns scheint verkehrten Vorliebe für den Propheten Joel warnen. Man hat dadurch, dass er der Original-Dichter einzig und allein sein musste, Alles auf den Kopf gestellt und das Einfachste missdeutet und verkehrt. Wollten wir auf einer gegenseitigen schriftstellerischen Abhängigkeit bestehen, so müssten wir uns auch hier, wie bei Amos, zu Gunsten des Abdias erklären, schon wegen der Einen Stelle Abd. 20 verglichen mit Joel III, 6. Wenn wir eine Wechselbeziehung von Sepharad (*Bosphorus*) und den Javaniten (*filii Graecorum*) zugeben, so werden wir den Ausdruck des Abdias als den schwierigern, eigenthümlicheren und darum ursprünglichen, jenen des Joel als den leichtern, erklärenden und darum abgeleiteten bezeichnen müssen. Glücklicherweise nöthigt uns nichts zu einer solchen haarspaltenden, rein subjectiven Betrachtungsweise der prophetischen Schriften, da wir so eben einen andern Weg zur Erklärung ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung kennen gelernt haben.

§. 3.

Ein zwar indirektes, aber doch nicht unwichtiges Zeugniss für die Richtigkeit unserer Annahme liegt in den Schwierigkeiten, welche allen andern Hypothesen zur Festsetzung der Zeitbestimmung entgegenstehen. Es kann unsere Meinung hier nicht sein, Antiquirtes zu repristiniren, oder überhaupt auf Vollständigkeit Anspruch zu machen; denn immer ist es leichter, niederzureissen, als aufzubauen.

Nicht wenige Gelehrte machen den Abdias zu einem der jüngsten Propheten, welcher zur Zeit der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer gelebt und von den Gräueln, die damals verübt wurden, Veranlassung zu seinem Orakel gegen Edom genommen habe. Aber gegen diesen Versuch sträubt sich nicht bloss die Stellung des Abdias im Canon und seine Sprache, sondern auch der Inhalt seines Orakels, sowie die Weissagung des Jeremias gegen Edom (XLIX, 7—22). Wenn Abdias erst so spät lebte, so bleibt es unbegreiflich, dass er sich in seiner Beschreibung der Katastrophe Jerusalems gerade an Amos und Joel

anschloss, deren Schilderung auf die Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer ganz und gar nicht passt. Die Stadt wurde verbrannt, der Tempel zerstört, das Land entvölkert — lauter Umstände, von denen Abdias nichts zu wissen scheint. Ist er denn gar so gedankenarm und wortkarg, dass er dafür keinen andern Ausdruck, als den: „Tag des Verderbens," finden konnte? Wir sollten glauben, schon das allgemeine Elend und die Entrüstung hätten ihn beredt gemacht. Wie ganz anders schildert Jeremias in seinen Klageliedern diesen Tag der Heimsuchung Jerusalems! Ein volles Räthsel aber bleibt, wenn Abdias so spät lebte und weissagte, dass er von Gefangenen in Sepharad spricht, und von solchen in Chaldäa nichts weiss. Jeremias endlich, um den zweiten Punkt nur noch anzudeuten, fusst in seiner Weissagung gegen Edom (XLIX, 7—22) ganz auf Abdias. Wenn nun er (Jeremias) selbst dieses Orakel vor der Zerstörung Jerusalems ausgesprochen hat: wie kann Abdias dann noch später gelebt und geweissagt haben? Wir dürfen die Akten über das Verhältniss zwischen Abdias und Jeremias nach den Untersuchungen von Schnurrer, Rosenmüller, Jäger, Kueper und zuletzt noch Caspari als geschlossen betrachten. Das Resultat der Originalität von Seite des Abdias liegt für Jeden, der sehen will, auf der Hand und trieb Ewald zu jener Hypothese, nach der Beide (Abdias und Jeremias) einen ältern Propheten benützt haben sollen.

Nach andern Gelehrten, zu denen ausser den Vätern (Hieronymus und Theodoret) in der neuesten Zeit Caspari nach dem Vorgange von Michaelis, Hesselberg und Hengstenberg gehört, lebte Abdias in einer früheren, nicht näher zu bestimmenden Zeit, ohne indess eine andere Zerstörung Jerusalems, als die durch die Chaldäer zu meinen, welche er prophetisch voraussah, mit den Gräueln, die von den Edomitern verübt werden würden, und die sein Orakel gegen sie hervorriefen. Die Präterita in Vers 11 und 16 seien nicht als historische, sondern als prophetische zu erklären. Wir können uns nicht enthalten, eine solche Meinung nach den hermeneutischen Grundsätzen, die in der Gegenwart allgemeine Geltung haben, fast abentheuerlich zu nennen. Denn man muss nothwendig einen jeden Propheten

in einem Verhältnisse zu seiner Zeit denken. Er kann nicht schlechthin weissagen für eine ganz unbestimmte Zukunft, ohne allen Zusammenhang mit der Gegenwart. Alle seine Reden, sie seien tröstenden oder drohenden Inhaltes, müssen in der Gegenwart ruhen. Ein Orakel auch wider fremde Völker hat eine nothwendige und wesentliche Beziehung auf das Volk Israel in der Gegenwart. Das fordert der prophetische Beruf, wenn wir ihn nicht zu einem heidnischen Wahrsagerthum machen wollen. Unsere Weissagung gegen Edom sollte Juda aufrichten, ermuthigen, trösten; aber welcher Trost wäre das, wenn Abdias zuerst von einer künftigen Zerstörung Jerusalems und der Auflösung des Reiches spräche, und daran die Züchtigung Edoms und die endliche Rettung Juda's knüpfte? In einem solchen Falle musste der Prophet nothwendig wie Joel zur Busse auffordern, dass sich vielleicht die Hand Gottes nochmal gnädig abwende. Die Vorhersage einer grossen, schweren Heimsuchung, ohne einen Rückblick auf schwere Verschuldungen, die gesühnt werden müssen, oder ohne eine Aufforderung zur Busse, ist bei einem Propheten gar nicht denkbar. Für eine solche Annahme fehlen alle und jede Belege durch Beispiele; Abdias stünde ganz isolirt da. Wenn man sich auf Habakuk beruft, so ist dieser gerade ein eklatantes Beispiel vom Gegentheil. Das furchtbare Gericht, welches der Herr durch die Chaldäer über Juda bringt, ist durch die Gräuel Juda's hervorgerufen worden, worüber sich der Prophet gleich im Eingange unzweideutig genug ausspricht. Die Weissagungen des Isaias XIII und XIV, oder des Ezechiel XXXVIII und XXXIX aber gar kann nur ein völliges Missverständniss hieher beziehen wollen. Endlich können wir noch fragen: wie ist es zu erklären, dass Abdias sich so genau an Joel anschliesst, während er doch etwas ganz Anderes meint, oder wie konnte sich Joel, wenn er jünger sein sollte, an Abdias anschliessen? Sie hätten ja im Gegentheile jede Anknüpfung sorgfältig vermeiden müssen. Man sage nicht, die Beschreibung bei Abdias sei ideal; sie ist es nicht, und hörte schon durch ihre Bezugnahme auf Joel und Amos auf, ideal zu sein. Oder woher kommt das Recht, dasselbe in Joel historisch, in Abdias aber ideal zu heissen?

Von den Lebensumständen unsers Propheten wissen wir nichts; was die Rabbinen und nach ihnen zum Theil die Kirchenväter sagen, besteht in blossen Vermuthungen und Combinationen mit andern Männern der Geschichtsbücher, welche denselben Namen trugen. Wir können sie füglich ganz umgehen, weil sie ohne alle innere Wahrscheinlichkeitsgründe sind und zum Verständnisse der prophetischen Schrift nichts beitragen *).

*) Von neueren Spezialschriften über Abdias vergl. Hendewerk (1836), insbesondere Caspari: der Prophet Obadja, Leipzig 1842.

Uebersetzung.

Wider Edom.

Einleitung und Thema.

Cap. I, 1. Gesicht des Abdias.

So spricht der Herr zu Edom: —
(solche) Kunde haben wir vom Herrn vernommen,
(solchen) Bothen hat er zu den Völkern gesendet:
„Auf! erheben wir uns wider ihn
zum Kampfe!"

2. Siehe! klein habe ich dich gemacht unter den Völkern,
verachtet bist du gar sehr.

Erste Strophe. Der Untergang Edoms — die Strafe.

3. Der Hochmuth deines Herzens hat dich aufgeblasen,
der du wohnest in Felsenschluchten,
hoch bauest deinen Sitz:
der du sprichst in deinem Herzen:
„Wer wird mich herabziehen auf den Boden?"

4. Wenn du in der Höhe wärest wie ein Adler,
wenn du zwischen die Sterne dein Nest bauetest:
von dort werde ich dich herabziehen, spricht der Herr.

5. Wären Diebe bei dir eingedrungen
oder Räuber in der Nacht —
wie würdest du vereinsamt worden sein?
hätten sie nicht geraubt, was ihnen genügte?
Wären Winzer zu dir gekommen —
hätten sie dir nicht doch eine Traube gelassen?

6. Wie hat man Esau durchspürt,
wie seine Schätze durchsucht?

7. An die Gränze geleiteten dich deine Bundesgenossen alle,
dich verhöhnten, dich bekämpften die Männer deines Friedens,
die dein Brod essen bereiten dir Nachstellungen:
keine Einsicht ist in ihm.

8. Geschieht es nicht an jenem Tage, spricht der Herr,
dass ich vertilge die Weisen aus Edom
und die Einsicht vom Berge Esau's?

9. Und verzagen werden deine Helden vom Südland',
auf dass umkomme Jeder vom Berge Esau's.

Zweite Strophe. Der Frevel Edoms — die Ursache seiner Vertilgung; die Wiedervergeltung.

10. Ob dem Morden und ob der Gewaltthat an deinem Bruder Jakob
wird dich Schaam bedecken,
und wirst du untergehen auf ewig.

11. Am Tage, da du ihm entgegenstandest,
als Fremde wegnahmen sein Heer,
und Barbaren in seine Thore zogen,
und über Jerusalem das Loos warfen:
da warest auch du gleich einem aus ihnen.

12. Aber — sieh nicht herab auf den Tag deines Bruders,
auf den Tag seiner Wanderung:
und freue dich nicht ob der Söhne Juda's am Tage ihres Verderbens,
und sperre dein Maul nicht auf über den Tag (ihrer) Bedrängniss.

13. Komm' nicht in das Thor meines Volkes am Tage seines Unterganges,
schaue nicht herab, auch du, auf sein Unglück am Tage seiner Noth:
stelle dich nicht wider sein Heer am Tage seiner Drangsal,
14. und passe nicht an den Scheidewegen, die Fliehenden zu tödten,
und umzingle seinen Rest nicht am Tage der Trübsal.
15. Denn nahe ist der Tag des Herrn über alle Völker:
wie du gethan, wird dir geschehen:
deine Vergeltung wird auf dein Haupt zurückvergolten.
16. Denn wie ihr getrunken habt auf meinem heiligen Berge,
werden alle Völker trinken allezeit,
und trinken und schlürfen und sein als wären sie nicht.

Dritte Strophe. Das messianische Heil, — die endliche Wendung der Dinge.

17. Und auf dem Berge Sion wird eine Zuflucht sein,
und er wird heilig sein:
und das Haus Jakob wird in Besitz nehmen
die es besessen hatten.
18. Und das Haus Jakob wird ein Feuer und das Haus Joseph eine Flamme sein,
und das Haus Esau die Stoppel:
und sie werden angezündet werden darin, und es wird sie verzehren,
und kein Ueberrest wird dem Hause Esau bleiben:
denn der Herr hat gesprochen.
19. Und es werden die im Süden erben den Berg Esau's
und die in der Ebene die Philister:
und sie werden erben das Gefilde Ephraims und das Gefilde Samaria's,
und Benjamin wird in Besitz nehmen Galaad,

20. und die Gefangenen dieser Schaar der Kinder Israel alle
Orte der Chananäer bis nach Sarepta,
und die Gefangenen Jerusalems, welche am Bosphorus
sind, alle Städte des Südens:

21. und heraufziehen werden Retter auf den Berg Sion,
zu richten den Berg Esau's:
und des Herrn wird sein das Königthum.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Das Verhältniss von *haec dicit* . . . zu *auditum audivimus* und *legatum misit* ist auf mancherlei Weise erklärt worden. Am einfachsten ist allerdings die Annahme, nach welcher *haec dicit* . . . *ad Edom* zur Einleitung, gleichsam noch zur Ueberschrift gehört, so dass die ganze folgende Weissagung als Wort Gottes vom Propheten dargestellt werde. Aber wir dürfen uns doch nicht verhehlen, dass sich das von selbst versteht, kein Prophet redet aus sich; dann erwarten wir auf das determinirte *haec* (כה also) einen bestimmten Ausspruch, nicht eine allgemeine Eingebung, und endlich folgt zum Ueberflusse dieser Ausspruch Gottes wirklich in: *surgite!* Wir werden also *haec dicit* herabbeziehen müssen zu *surgite*, ohne indess *auditum* . . . *ad gentes misit* parenthetisch zu fassen. Der Mittelsatz bildet eine Erweiterung und Bekräftigung zu *haec dicit*, so dass wir in *haec dicit* . . . *auditum audivimus* . . . und *et legatum misit* drei parallele Versglieder haben. Es lag dem Propheten daran, das *surgite* recht energisch als Ausspruch Gottes zu betonen; denn es war etwas Ausserordentliches und Ungewöhnliches, dass sich Gott mit den Heiden, mit den Nationen wider Edom gleichsam verbindet. Er regt, er stellt sie auf; sie handeln in dem, was sie Edom anthun werden, in seinem Namen. *a domino* gehört zu *audivimus*, nicht etwa *auditum a domino* = *de domino*; *auditum audivimus*

ist das verstärkte *haec dicit.* „Und einen Bothen" bezeichnet in poetischer Einkleidung die Form, wie der Prophet jene Kunde vernommen hat. Das Wort des Herrn (*haec dicit*) erging nicht unmittelbar an den Propheten, sondern an die Völker, der Prophet hat es aber gehört und Gottes Bothen gesehen. Er reizt die Völker zum Kriege gegen Edom, diese innere Aufregung wird im Bilde vom Aussenden der Engel vorgetragen. Alles in der Geisterwelt geschieht durch Vermittlung der Engel. *consurgamus,* Gott und die Völker, er zieht mit ihnen wider Edom aus. Der Prophet bleibt bei dem einmal gewählten Bilde von einer Bundesgenossenschaft stehen.

v. 2. Von den Nationen wendet sich die Rede Gottes auf Edom selbst; sein Wort an Edom bezeichnet die Folge jenes Bündnisses. Weil Gott den Beschluss gefasst und die Völker gegen Edom aufgereizt hat, kann er auch zugleich sagen: ich habe dich gestürzt. Der Sturz Edoms, seine Erniedrigung und Beschämung beginnt, tritt ein mit dem Beschlusse Gottes. Die Edomiter waren wohl nie gross und mächtig, wie Eines der Weltreiche (Aegypten oder Assyrien), aber auf eine solche geographische Ausbreitung spielt der Prophet auch nicht an; ein an Zahl geringes Volk kann durch seine Lage und seinen Muth gross und gefährlich sein. Unser Vers verhält sich zu Vers 1 wie die Wirkung zur Ursache. Beide Verse zusammen bilden das Thema der ganzen Prophetie, das mit energischer Kürze Gott ausspricht. Der Prophet geht im Folgenden auf die Exposition über, in der er nun selbst das Wort ergreift.

v. 3. *Extulit te,* statt נשׁא, das Hieronymus gleich darauf Vers 7 richtig mit *illudere* gibt, las er hier נשׂא; in der parallelen Stelle Jer. XLIX, 16 hat er aber wieder נשׂא: *arrogantia tua decepit te.* Doch kommt eine solche Verwechslung, Jer. XXIII, 39 ausgenommen, nicht mehr vor, in allen übrigen (15) Stellen las Hieronymus נשׁא (*decipere*). „Der du wohnest" gibt den Grund an, warum sich Edom von seinem Stolze verführen und aufblähen liess; es vertraut auf die Festigkeit und Unzugänglichkeit seiner Wohnsitze. *exaltans solium,* „hochbauen seinen Sitz," wird durch das vorhergehende „in Felsenritzen (Schluchten)" nicht ausgeschlossen. In Felsenschluchten, an schwer zugänglichen Plätzen bauen sie hoch hinauf ihre Sitze. *scissurae*

petrarum sind enge Felsenthäler (Schluchten), von denen ganz Edom durchschnitten ist, wie seit Hieronymus alle Reisenden berichten. *Omnis australis regio Idumaeorum de Eleutheropoli usque ad Petram et Halam in specubus habitatiunculas habet et propter nimios calores . . . subterraneis tuguriis utitur.* Doch hatte der Prophet weniger solche Troglodyten-Wohnungen, als die prächtige, durch ihre Lage unbezwingliche Felsenstadt Petra im Auge, deren Bau Schubert in solcher Grösse und Art mit nichts Aehnlichem unter allen jetzt bekannten Menschenwerken zu vergleichen wagt. „Nicht wie Palmyra's Prachtdenkmal in unabsehbarer Ebene, nicht wie Babylons Ruinenhügel an beiden Uferseiten eines mächtigen Stromlaufs, nicht wie Thebens freistehende Paläste zwischen Königsgräbern, nicht wie Jerusalems Trümmer oder Roms Kaiserpaläste, auf Hügeln erbaut, sondern als Thalkessel, ringsum von steilen Felsenwänden umschlossen, zeigt sich Petra, in der Mitte von einem mässigen Bächlein durchschlängelt.“ Ritter, Erdk. XIV, 1001. Statt מָרוֹם las Hieronymus mit den LXX מֵרִים. „Im Herzen sprechen“ = denken (und aussprechen); „zur Erde ziehen“ *sc.* von seiner Höhe, d. i. bewältigen, Meister werden.

v. 4. *Exaltatus fueris*, erhöht sein = hoch wohnen. *dicit dominus* geht nur auf Vers 4.

v. 5. *Quomodo*, hier nicht Ausruf, sondern Frage: wie, in welcher Weise? Vergl. Os. XI, 8. דמה = דמם gibt Hieronymus im *Niph.* mit *conticescere*, es heisst aber genauer: zur Ruhe, zum Schweigen gebracht, d. i. zerstört werden; vergl. Is. VI, 5. XV, 1. Jer. XLVII, 5; in den beiden Stellen Os. X, 7, 15 (*Vulg.* XI, 1) hat er anders gelesen. „Wie würdest du verstummt,“ d. i. verödet, vereinsamt worden sein, wie wärest du dahin geschwunden? Die Frage an Edom lautet: Wenn Diebe, wenn Räuber einbrechen würden, oder eingebrochen wären, was würdest du von ihnen erlitten, was würden sie dir angethan haben? Darauf gibt der Prophet selbst die Antwort, wenn auch in Frageform: Würden sie nicht geraubt haben, bis sie genug gehabt hätten? Es würde sie gewiss wenig kümmern, ob nicht hie und da ihnen etwas entgangen sei, wenn sie genug haben. Sie nehmen, was ihnen eben zuerst in die Hand geräth, und

sind nicht besonders wählerisch — aus Furcht, sich aufzuhalten und vom Tage überrascht zu werden. Wir dürfen bei diesem letztern nicht übersehen, dass der Prophet ein Bild gebraucht. Dieses Bild lag ihm um so näher, als in Petra immer grosse Schätze aufgehäuft waren. *sufficientia sibi*, den Räubern genügt das Geraubte nicht gerade schlechthin, dass sie mehr gar nicht einmal nähmen, sondern es genügt ihnen unter den besonders obwaltenden Umständen. Um sich aber ganz deutlich zu machen, gebraucht der Prophet noch ein anderes Bild vom Winzer, der auch immer doch wenigstens eine kleine Nachlese übrig lässt.

v. 6. Nun — wie hat man Esau (Edom) geplündert und ausgeraubt? Etwa auf solche, gewöhnliche Kriegsart, oder vielleicht ärger, mit ganz besonderer, unersättlicher Habgier? Die Antwort folgt; nur dass der Prophet nicht bei der Plünderung allein stehen bleibt, sondern in seine Beschreibung das ganze, schreckliche Ende, welches Edom nehmen wird, mit aufnimmt. *scrutati sunt sc. hostes*, oder kurz unser: man. *abscondita* = *thesauros*, was man verbirgt. In welchem Sinne das *perf.* zu nehmen sei, erklärt sich aus Vers 1. Der ganze Rathschluss Gottes liegt als ein vollendeter dem Propheten vor Augen.

v. 7. Hieronymus hat in seinem Commentare *emiserunt te* mit *viri foederis tui* verbunden; *nobis melius videtur ut cum posterioribus copuletur;* dafür spricht auch das Hebräische; indess kann der Sinn des allgemeinen *emiserunt te usque ad finem* nur annähernd gegeben werden. Das hebräische שלח wird vom „geleiten, Geleit geben" gebraucht, was Hieronymus Gen. XII, 20 und XVIII, 16 mit *deducere*, XXXI, 27 mit *prosequi* gibt. Ein solches Geleit geben war insbesondere Pflicht und Uebung der Gastfreundschaft, und das scheint auch hier durch die Verbindung mit „Bundesgenossen" gemeint zu sein, aber im ironischen Sinne. Deine Bundesgenossen geleiten dich bis an die Gränze, bis an ihre Gränze, d. h. bis dahin, wo die Gefahr beginnt, nicht wo sie endet; dann werden sie dich allein lassen (dich verlassen). Edom sucht Hilfe und Beistand bei den Bundesgenossen, die sie aber nur soweit geleiten, bis sie an die Gränze kommen, und dann umkehren. Das bitter Ironische liegt in dem Doppelsinne „an die Gränze geleiten". Gegen die andere Annahme: „sie werden dich," d. i. deine Gesandte, „über die

Gränze bringen,“ d. i. abweisen und über die Gränze (schmählich) bringen lassen, ist die Sitte wie der Sprachgebrauch und wohl auch der Zusammenhang. Wenn die Bundesvölker den Gesandten der Edomiter eine Schmach anthun wollten, so würden sie dieselben ganz anders behandeln, vergleichen wir nur den Schimpf, welchen die Ammoniter den Gesandten Davids zufügten, 2 Sam. X, 4; eine solche Bedeutung lässt sich von שלח nicht bloss nicht nachweisen, sondern der ganze Ausdruck wäre zu hart, wenn nicht gerade unverständlich; von einem Lande kann man nicht sagen: über die Gränze bringen, und dann dessen Gesandten darunter verstehen; was hätte sich der Israelite dabei denken sollen, da ihm wohl unsere Art, den Gesandten Zwangspässe zu geben, unbekannt war? Er konnte nur an ein „geleitet werden“ denken, was bei einem hilfesuchenden Volke, dasselbe personificirt, sehr einfach und nahe war. „Männer des Friedens,“ stärker als „Bundesgenossen“, wohl solche Stämme, mit denen die Edomiter in einem gegenseitigen Handelsverkehre standen, durch welche ihre Karawanen zogen und umgekehrt; diese täuschen und bekämpfen dich. Sie konnten bei der Katastrophe, die Edom traf, nicht neutral und unberührt bleiben, was bei ferner liegenden Bundesgenossen möglich war, sondern mussten entweder für oder gegen Edom sein. Klugheit und Nothwendigkeit gebot das Letztere, so bitter es auch für Edom war. *illudere*, spotten, höhnen, aber hier weniger in Worten, als in Werken; sie spotten deines Vertrauens auf sie, vereiteln dein Vertrauen, indem sie zum Feinde übergehen; *invaluerunt*, „anfeinden und bewältigen.“ Das Aeusserste endlich erfährt es von seinen eigenen Hausgenossen und Tischfreunden: die verrathen Edom. „Die mit dir essen“ bezeichnet den innigsten, freundschaftlichen Verkehr, vergl. Psalm XL, 10. In Petra, einem Handelsemporium, waren immer auch viele Fremde, welche unter dem Schutze des heiligen Gastrechtes standen. Das Brod mit einem Fremden theilen, mochte damals dieselbe Bedeutung haben, wie jetzt die Sitte des Beduinen, das Salz zu theilen. Die Ausdrücke entsprechen sich genau und enthalten immer eine Steigerung: die Bundesgenossen verlassen Edom, die nächsten Nachbarn befeinden es, seine Brüder und Gastfreunde verrathen es. In der Deutung des schwierigen מזור (*insidiae*), sowie לחמך (ergänze אנשי) kehren die neuesten

Erklärer zur alten traditionellen Fassung zurück, wie wir sie auch bei Hieronymus finden. — Der Schluss unseres Verses geht in der Schilderung des Endes und Unterganges von Edom um einen Schritt weiter, und beschreibt die innere Verwirrung, die Rathlosigkeit. Wir haben kein „weil" zu ergänzen; wir haben weder Folge noch Ursache des Vorhergehenden darin zu suchen, sondern eine neue Seite des endlichen Unterganges. Aeusserlich wird es aller Hilfe, innerlich alles Rathes, aller Einsicht baar sein. Ganz in derselben Weise wird von Isaias (XIX, 3) der Untergang Aegypten angedroht. Im folgenden Verse wird dieser Gedanke weiter ausgeführt und als Strafgericht, als Verhängniss Gottes dargestellt.

v. 8. Nach dem Sprichworte: *quos deus perdere vult dementat.* 1 Kön. V, 10 wird die Weisheit Salomons über die Weisheit „aller Söhne des Morgenlandes und Aegyptens" erhoben. Die Söhne des Morgenlandes sind die Bewohner Arabiens, von Urzeit an berühmt durch ihre Spruchweisheit, vergl. 1 Kön. X. Zu diesen Söhnen des Morgenlandes werden auch die Edomiter gerechnet. Jeremias spricht von der Weisheit Edoms XLIX, 7, 20, ebenso Baruch III, 23. Ein Beispiel davon liefern uns die drei Freunde des Job.

v. 9. Endlich soll auch noch der dritte Pfeiler, an den sich Edom anlehnen möchte, gestürzt werden, der Muth seiner Krieger. Noch sind die Bewohner des Gebirges Seir ein kriegerisches Volk, wie in jenen alten Tagen. Hieronymus bemerkt zu seiner Uebersetzung: *Prudentiam quoque ipse dominus auferet de monte Esau, vel quia urbs Idumaea in monte sita est, vel quia omnis illa regio quae ad Austrum vergens confinis est eremo, praeruptis montibus edita sit. Unde et dicitur: pavebunt pugnatores tui de Theman, quod nos interpretati sumus meridiem. Quomodo autem supra dixeram, Esau tribus nominibus appellatum: ita et plaga regni ejus, quae ad Austrum vergit, tribus vocabulis appellatur Darom, Theman, Nageb, quae omnia juxta Ezechiel Austrum, Africam, Meridiemque significant.* Der „Süden", *meridies* (תימן), ist somit *pars pro toto;* die ganze edomitische Landschaft heisst dem Propheten die südliche, etwa so, wie auch wir ein Ostreich (Oesterreich) haben. Wir haben vor *a meridie* (vergl. LXX *οἱ ἐκ Θαιμάν*) *viri,*

bellatores zu suppliren. *ut intereat* bildet den Folgesatz zu Allem, was vorhergeht von Vers 7 an. Diess und diess brachte Gott über Edom, damit Keiner entrinne. *vir* = *unusquisque*. Gebirge Esau, d. i. das Gebirge Seir (Dschebel Scherah).

v. 10. *Propter interfectionem* (מִקֶּטֶל) gehört nach der Abtheilung der Masorethen noch zu Vers 9. Hieronymus, die LXX und der syrische Uebersetzer haben es mit *propter iniquitatem* durch *et* verbunden, was im Hebräischen fehlt. Immer bleibt diese Verbindung die einfachste und natürlichste; denn 1) der Prophet fasst in zwei Worte zusammen (Mord und Gewaltthat), was er dann nochmal aufnimmt und erweitert; 2) gleich oben Vers 7 *illuserunt tibi, invaluerunt* ... haben wir das Beispiel eines Asyndeton; 3) in Verbindung mit Vers 9 hält es sehr schwer, dem *propter interfectionem* einen erträglichen Sinn neben *ut intereat* (יִכָּרֵת) abzugewinnen; כרת ist ja vollkommen synonym mit קֶטֶל, was das Eine ausdrückt, ist im Andern schon enthalten, die Rede bliebe ohne Fortschritt. 4) Wir erhalten einen vollkommen abgeschlossenen Vers, dem *propter interfectionem* entspricht *peribis* ... und dem *propter iniquitatem* entspricht *operiet te confusio*.

v. 11. Indem der Prophet näher auf das Betragen Edoms Juda gegenüber eingeht, überblickt er nicht etwa die ganze frühere Geschichte beider Völker, sondern er hebt, obgleich die Edomiter von jeher treulos an Juda gehandelt hatten, einen bestimmten Fall heraus; desshalb sagt er: „Am Tage, da du standest wider ihn," und weil auch das noch zu allgemein wäre, bestimmt er diesen Tag näher durch: „da Fremde u. s. w." Was nun Edom damals gethan habe, sagt er zuerst allgemein: „du warest wie Einer von ihnen," und erklärt es dann selbst in den folgenden Versen. Diese müssen denn auch unser *stares adversus eum* erklären, indem es sowohl „auflauern, lauernd stehen", als „feindlich gegenüber-, entgegenstehen" bedeuten kann. Es ist das Letztere gemeint, denn die Edomiter waren, wie der Prophet noch selbst zeigt, keine blossen Zuschauer geblieben, sondern mit den Fremden (d. i. den Philistern und arabischen Stämmen, vergl. 2 Chron. XXI, 16, 17) in Judäa eingefallen. Weil aber der erste Impuls, wie aus dem kurzen Berichte der Chronik erhellen möchte, nicht von den Edomitern, sondern von benachbarten,

arabischen Stämmen ausging, denen sich die Edomiter nur anschlossen, um eben keine Gelegenheit zur Demüthigung Juda's vorübergehen zu lassen, so hat auch unser Prophet die Heiden (*extranei*) als die eigentlichen Hauptpersonen dieses Drama's aufgeführt: *quando capiebant alieni.* Da nun gaben die Edomiter an Mordlust (*interfectio*) und Gewaltthaten (Grausamkeiten, *iniquitas*) den fremden Horden der Wüste nichts nach — gegen ihren Bruder Jakob. *quando capiebant exercitum . . . ingrediebantur portas . . . mittebant sortem*, enthält einen Fortschritt der feindlichen Bewegungen und Erfolge: „sie nahmen zuerst das Heer gefangen (umzingelten es und schnitten es von Jerusalem ab), dann erstürmten und eroberten sie Jerusalem und theilten sich in seine Beute. Im Hebräischen steht חיל, was Hieronymus mit *exercitus* gegeben hat, es bedeutet aber überhaupt Stärke, dann Alles, was zum Starksein und Vermögen gehört, und wird von Hieronymus gewöhnlich mit *fortitudo* (Is. VIII, 4. X, 14. Jer. XVII, 3), ja selbst mit *divitiae* (Nah. III, 8. Jer. XV, 13) gegeben. Diess verdient auch hier den Vorzug: „Fremde führen hinweg die Stärke, den Reichthum des Landes" = plündern und rauben. Das Loos über Jerusalem werfen, d. i. über die Einwohner Jerusalems, welche als Gefangene, als Sklaven hinweggeführt wurden.

v. 12. *Et* steht *advers.* = aber; *non despicies*, das *fut.* mit der Negation, eine verstärkte, nachdrückliche Warnung: „du sollst nicht" — wie im Dekaloge durchweg das *fut.* steht: *non habebis, non assumes, non occides!* 2 Mos. XX, 3—17. Wir erwarteten zunächst wohl das *praet.* für etwas Vergangenes: „du hättest nicht sehen sollen, *non debebas despicere*," aber das *praes.* steht viel nachdrücklicher, denn dieser Zustand dauert noch fort, Edom hat seine Gesinnung nicht geändert, und vor den Augen des Propheten erneut sich jene Scene — er sieht die Frevel, welche Edom verübt, und ruft aus: Halt! *non despicies!* Thue nicht das und das! So zu reden, sich also in die Vergangenheit zurückzuversetzen, fordert keine besonders lebhafte Phantasie, und ist dem erregten Propheten wohl nicht minder geläufig, als eine Versetzung in die Zukunft, welche ihm zur Gegenwart wird. Der vorhergehende Vers hatte ja an sich schon jedes mögliche Missverständniss gehoben. *despicies in die*, im Hebräischen ראה mit ב, „mit Wohlgefallen, Lust etwas ansehen," hier, wie sich aus dem

Zusammenhange ergibt: mit Schadenfreude; Hieronymus hat darin den Nebenbegriff der Geringschätzung, der Verachtung hervorgehoben, ganz unser „herabsehen“ (vergl. das bekannte: *despiciunt oculis superi mortalia justis*), indem die Schadenfreude in *laetaberis* ausgedrückt ist. *peregrinatio*, im Hebräischen נֵכֶר, welches in dieser Form nur hier vorkommt, von Hieronymus gut gegeben, genau hiesse es: „fremde werden“ (נכר fremde sein, gebildet wie אָסַף, חָרַף). *magnificare os*, den Mund gross machen = aufsperren, eine Geberde des Hohnes und Spottes.

v. 13. *neque despicies et tu*, „auch du,“ nemlich zu den andern Völkern hinzu. Der Prophet wiederholt sich, weil es ihn zu schmerzlich ergreift, dass solches von den Edomitern über sein Volk kommen musste; unser Vers erklärt vollständig das vorhergehende: „du warest wie Einer aus ihnen,“ d. i. Alles, was die Fremden thaten, verübtest auch du. *neque despicies . . . in malis*, nach dem Hebräischen: „sieh' nicht auch du an sein Uebel (sein Unglück mit Lust und Schadenfreude)“ = schaue nicht herab auf sein Uebel. *non emitteris adversus exercitum ejus* bezog Hieronymus auf das folgende *neque stabis* — „stelle dich nicht auf wider sein Heer, wider seine Truppen,“ er fügt dann noch erklärend bei: *quando superatus ab adversario terga verterit;* Vers 14 würde dazu die Ergänzung und Erläuterung bilden, wie dieses Aufstellen zu verstehen sei. Aber Hieronymus liess sich (nach den LXX) durch חיל, nach seiner Auffassung *exercitus*, irre führen, dann konnte er תשלחנה nur noch als *pass.* nehmen. Schon der Chaldäer hat richtig zu שלח das oft ausgelassene יד ergänzt: „strecke nicht aus deine Hand nach seiner Habe (חיל Hab und Gut).“ So steht unser Vers vollkommen parallel zu Vers 11.

v. 14. *in exitibus*, das hebräische פרק, Zertheilung, wo sich der Weg theilt = Scheideweg. Hieronymus: *Cumque coeperint fugere per notas sibi vias et diverticula et calles ad solitudinem perferentes, non stabis in bivio.* Solche Wege zur Wüste waren den Edomitern als Gränznachbarn bekannt. *et non concludes*, einschliessen, abschliessen, *vel ipse capias vel captivitati hostium serves*, vergl. Amos I, 6, wo von einem gefangen gehalten werden für die Edomiter die Rede ist; *concludes* ist also =

gefangen halten, wie auch das hebräische תסגר gegeben werden kann.

v. 16. „Wie ihr getrunken habt werden trinken alle Nationen“ kann doppelt ausgelegt werden, entweder dass „trinken“ jedesmal in einem andern Sinne genommen wird, „wie ihr gezecht habt so werden alle Völker (und ihr mit ihnen) trinken den Taumelbecher des Verderbens, und nicht mehr sein.“ Oder „trinken“ wird auch schon das erstemal in dieser Bedeutung, „den Taumelbecher trinken,“ den ihnen Gott einschüttet, genommen. Da die Propheten vieldeutige Aussprüche lieben, da sie den Eindruck beim öffentlichen Vortrage erhöhten, das Salz der prophetischen Rede bildeten: so dürfen wir annehmen, dass auch hier ein solcher Doppelsinn beabsichtiget sei, und zwar um so mehr, als jeder einzelnen, exklusiven Deutung Schwierigkeiten entgegenstehen. Nach der ersten Auffassung sollte der Satz etwa so lauten: „Wie ihr gezecht habt, so werdet ihr nun auch den Taumelbecher trinken;“ der plötzliche Uebergang zu „alle Völker werden trinken“ ist nicht vorbereitet noch motivirt genug, es fehlt der innere Zusammenhang, von dem wir im vorhergehenden „wie du gethan, wird dir geschehen“ ein Beispiel haben. Nach der zweiten Auffassung erwarten wir: „Wie ihr getrunken habt so haben getrunken alle Völker, und trinken immerfort.“ Wenn die Edomiter bei der Plünderung Jerusalems auf heiliger Stätte schwelgten und zechten: so konnte es den gläubigen Israeliten nicht zweifelhaft sein, dass sie damit auch zugleich den Zorn Gottes hineintrinken; jenes Trinken war nur scheinbar ein Zechen, in Wahrheit nach seinen Folgen war es ein Trinken des göttlichen Zornes. Dasselbe nun hatte, wie der Prophet hinzufügt, auch bei den übrigen Nationen statt. Nun erschliesst sich noch eine, und zwar die tiefste Bedeutung unsers prophetischen Spruches: er stellt uns darin eine ewige Wahrheit auf, dass alle Kämpfe gegen Sion mit dem Verderben ihrer Angreifer, ihrer Bekämpfer enden. Vor den Augen des Propheten hat sich das Strafgericht an Edom schon erfüllt (es hat getrunken): darin sieht er zugleich ein Vorbild für alle kommenden Zeiten (alle Völker werden trinken). Wie ihr getrunken habt, so werden immerfort trinken Alle, die wider Jerusalem streiten — ein Gedanke, der in verschiedenen

Wendungen bei allen Propheten vorkommt; vergl. Zach. XII, 2, besonders Is. XXIX, 2—8, wo sich gerade wie an unserer Stelle die ganze Schilderung um ein feines Wortspiel mit אריאל bewegt. Auf diese Weise klärt sich auch der Zusammenhang mit Vers 15 einfach auf: Freue dich nicht, Edom, ob dem Unglücke deines Bruders Juda: denn der Tag des Herrn (der Gerichts- und Vergeltungstag) ist nahe über alle Völker: wie du gethan hast, wird dir geschehen, und wie du getrunken hast, werden alle Völker trinken. *quomodo enim bibisti* ist parallel zu *sicut fecisti*, und beide abhängig von *juxta est dies domini*; bei *sicut fecisti* ist *enim* nur weggeblieben, um die כי nicht gar zu sehr zu häufen, כי קרוב כי כאשר כי כאשר unmittelbar aufeinander, wäre dem Propheten doch zu schwerfällig gewesen. Auch dürfen wir nicht übersehen, dass der Nachdruck auf „trinken" beidemal liegt, nicht, wie es scheint, auf „ihr" und „Völker". Dem Propheten ist es darum zu thun, zu zeigen, dass dem Gerichte Gottes Keiner entgehe. Es trifft Alle, die sich an Jerusalem vergreifen, sie Alle müssen trinken. *jugiter*, תמיד, beständig, gehört nicht enge zu *bibent*, gleichsam als müssten sie immerfort, ohne Aufhören trinken, sondern entspricht unserm „allzeit" und gehört zu *gentes* — die Völker jeder Zeit, immerfort; jenes Urtheil, zu „trinken", wiederholt sich ohne Ausnahme; *absorbebunt*, „verschlingen," d. i. mit starken Zügen trinken, freilich nicht aus Lust oder Begierlichkeit, sondern weil sie nicht anders können, entsprechend unserm „hinunterwürgen", was auch zweideutig ist. *quasi non sint*, genauer: *non fuerint* — als ob sie nie dagewesen wären.

v. 17. „Und es wird sein," nemlich an jenem Tage, da die Völker den Zornbecher trinken werden, am Tage des Herrn. Der Prophet beschreibt, worin jenes Trinken bestehen werde, geht aber dabei wieder auf Edom zurück, weil er's mit diesem Volke zunächst und allein zu thun hat; *salvatio*, entweder *abstr. pro concr.* = *salvati*, oder *locus salvationis*, „Zuflucht," wie קדש für מקדש; nach der Parallele Joel II, 32 (III, 5) und der Gegenüberstellung von Vers 16 dürfte das Letztere den Vorzug verdienen: „Auf Sion wird eine Zuflucht sein, und heilig wird es sein." heilig = unverletzlich, unentweiht, vergl. Joel III, 17. *possidebunt qui* ... sie werden jene erben, welche sie geerbt hatten,

sie werden sich in das Erbe derer theilen, welche sich in ihr Erbe getheilt haben, wie es Vers 19 des Weitern erklärt. Der Sinn ist einfach und nahe gelegt: Juda wird alsdann siegreich sein, wie es jetzt besiegt und unterworfen ist. Im Hebräischen ist aber der Ausdruck dunkler, als ihn Hieronymus gab, der wörtlich lautet: „sie werden erben (in Besitz nehmen) ihre Besitzungen (ihre Erbtheile),“ indem dabei die Frage entsteht, ob das (eigene) Besitzthum des Volkes, aus dem es vertrieben ist, gemeint sei, oder das fremde der (überwundenen) Feinde. Eine unbefangene Erwägung wird für das letztere entscheiden; denn 1) nie dachte sich der Prophet, wo er von den letzten Zeiten redet, und das ist hier der Fall, Jerusalem getrennt vom Lande, nur als Stadt, sondern immer als Repräsentant der ganzen Gemeinde; er konnte nicht sagen: „Jerusalem wird eine Zuflucht und heilig sein,“ wenn sich dieser Schutz nicht auch auf das heilige Land, auf die ganze Gemeinde erstreckte, wir würden ganz andere und bestimmtere Ausdrücke erwarten; kein Prophet weiss von einer allmähligen, stufenweisen Wiedereroberung des Landes, an welche wir hier denken müssten; das wäre ganz gegen ihre ideelle Auffassung von der Wendung der Dinge, die mit der messianischen Periode eintreten wird. 2) Die parallele Stelle bei Joel II, 32 liefert die Erklärung, in welchem Sinne *in monte Sion erit salvatio* zu nehmen sei, durch *omnis qui invocaverit nomen domini salvus erit.* 3) Es ist Sitte der Propheten, das kurz und allgemein Angedeutete in speziellen Ausführungen anschaulich zu erörtern, und so geschieht es auch hier in den Versen 18 — 20. Man sage nicht: es sei unglaublich, dass Juda aller Völker Besitzthum erhalten soll, es ist nicht bloss glaublich, sondern dem Propheten Thatsache — in der messianischen Zeit sind alle Völker Juda unterworfen, da gibt es keine getheilte Herrschaft mehr, der messianische Scepter reicht von einem Ende der Welt zum andern, und seine Herrschaft dauert, „so lange Sonn' und Mond am Himmel stehen,“ vergl. Ps. LXXI, 6 und 8 — 11: *omnes gentes servient ei.* Das *nom. abst.* מורש kommt (in der Maskulinform) nur noch Is. XIV, 23 und Job XVII, 11 vor, wo es Hieronymus immer richtig übersetzt hat; er hat nach den LXX hier übersetzt, ebenso hat auch der Syrer und der Chaldäer, sie scheinen daher מורשיהם als *part. Hiph.*

gelesen zu haben, was möglich ist; vergl. Ges. kleine Gramm. §. 52, Anm. 5.

v. 18. Dass unter „Haus Jakob" und „Haus Joseph" die beiden Reiche „Juda und Israel" gemeint seien, darf wohl kaum mehr einem Zweifel unterliegen. Denn 1) erscheinen in der messianischen Zeit durchaus beide Reiche als vereinigt, vergl. die schöne Stelle Ezech. XXXVII, 16 — 19, wo gerade diese Vereinigung ausdrücklich angekündet und Israel unter dem Namen Joseph aufgeführt wird, ebenso Zach. X, 6. Psalm LXXVII (LXXVIII), 67. 2) Wenn hier „Jakob" steht, statt des erwarteten „Juda", so ist diess nur ein ungenauer Ausdruck, der durch das Folgende gleich selbst seine Beschränkung erhielt und durch den oftmaligen Gebrauch (Haus Jakob von Juda allein vergl. Is. II, 5, 6. X, 20. XIV, 1. XXIX, 22) gar kein Missverständniss zuliess. 3) Der scheinbare Widerspruch mit Vers 19, der allein alle Bedenklichkeiten gegen unsere Auffassung erregt hat, findet seine vollkommen befriedigende Lösung im richtigen Verständnisse dieses Verses selbst. *et succendentur*, „sie werden angezündet werden" *sc.* durch die Hand Gottes, sie werden aufflammen, brennen, vergl. Is. X, 17 — 19. V, 24.

v. 19. Nach der Erwartung aller Propheten wird Israel in der messianischen Zeit zu einem nicht bloss mächtigen, sondern auch höchst zahlreichen Volke heranwachsen. Es gehörte das nothwendig mit zu der Israel verheissenen Herrlichkeit, wie Gott schon zu Abraham gesprochen: „Ich werde dich machen zu einem grossen Volke (Gen. XII, 2)," und wieder: „ich werde dich segnen und mehren deinen Samen, wie die Sterne des Himmels, und wie den Sand, der am Rande des Meeres, und besitzen wird dein Same das Thor seiner Feinde (ebend. XXII, 17)." Bei der Erfüllung dieser Verheissung durch den Messias werden die Gränzen des alten Landes zu eng, Israel breitet sich nach allen Seiten darüber aus; vergleichen wir die herrliche Stelle Is. LIV, 1 — 3: „Erweitere den Raum deines Zeltes, spanne aus die Decken deiner Wohnung, spare nicht; verlängere deine Stricke, mache fest deine Pflöcke: denn zur Rechten und Linken wirst du ausbrechen, und dein Same Heiden erben." Diese Ausbreitung beschreibt nun auch unser Prophet, und zwar nicht allgemein, sondern in ganz concreten Beispielen. Er hat zunächst die beiden

Stämme Juda und Benjamin (das südliche Reich) vor Augen, deren Ausbreitung nach allen Seiten hin beschrieben wird. Die Ausbreitung von Juda über Ephraim und Samaria ist somit keine feindliche Aktion, noch eine Verdrängung der Bewohner des Reiches Israel (des Stammes Joseph-Ephraim), sondern der Prophet konnte sich gar nicht anders ausdrücken, wenn er sich nicht selbst wieder beschränken wollte. In und mit Juda wird sich eben so nach allen Seiten Joseph ausbreiten. Unser Vers erklärt gewiss hinreichend Vers 17, dass dort von keiner Wiederbesitznahme des eigenen Landes, sondern nur von der Verbreitung über dasselbe hinaus die Rede sein könne. Die Judäer im Süden verbreiten sich über Edom, die in der westlichen Ebene über die Philister, die nördlich gelegenen über Ephraim, Samaria und den Osten hin. *possidebunt*, wozu *reliqui* als Subj. ergänzt werden muss; die eigentliche Masse des Volkes (Jerusalem) wird sich gegen den Norden und Osten ausbreiten.. Der südliche Theil von Juda hiess immer הַנֶּגֶב, der Süden, sowie die westliche Niederung gegen das Philistergebieth hin הַשְּׁפֵלָה, die Ebene, Niederung, vergl. Jos. X, 40. Es sind somit nur Distrikte des Landes bezeichnet, welche von jeher zu Juda gehörten.

v. 20. Dieser schwierige Vers erhält in unserm Texte eine einfache und erwünschte Lösung, wenn wir *hujus* δεικτικῶς (hinweisend, hindeutend), nehmen. Der Prophet wies mit der Hand nach der Gegend hin, wo sich die Gefangenen, Weggeführten befanden, die er meinte, so dass *hujus* dem folgenden *quae in Bosphoro est* entspricht und die nach Süden verkauften Juden bezeichnet. Auf diese Weise entsprechen sich die Versglieder genau, und bilden ein vollkommen abgeschlossenes Ganze. Die Gefangenen des Südens (die Gefangenen dieser Schaar) werden sich ausbreiten bis nach Sarepta im äussersten Norden, und die Gefangenen des Nordens (die am Bosporus) werden sich ausbreiten über die Städte des Südens. Der Prophet hat sein Orakel gegen Edom gerichtet, er hat von Gräueln gesprochen, die es gegen sein Brudervolk Juda verübte, zu denen auch die Wegführung von Gefangenen (vergl. Vers 14. Amos I, 11. Joel III, 19) gehört; wenn er nun hier sagt: „Die Gefangenen dieser Schaar der Kinder Israels," und ihr gegenüber die Schaar der Gefangenen im Norden (am Bosporus) setzt, so konnte man

kaum an ein anderes Land, als das südlich gelegene Edom denken. Wir können den Grundtext gerade so fassen, wie schon Schnurrer gethan hat: *et exules illi priores Israelitae tenebunt, quod Chananaeorum est Sareptam usque.* Nur die masorethische Accentuation ist dagegen, nicht mehr der Parallelismus, sobald *hujus* (הַזֶּה) gehörig beachtet wird. Der hebräische Text machte den Exegeten so viele Schwierigkeit, dass nicht Wenige ihn geradezu für corrupt erklärten; schon die LXX haben ihn nicht mehr verstanden, daher sagt Hieronymus: *Multum in hoc loco translatio nostra discrepat ab Editione Vulgata: unde debemus in expositione historiae Hebraicam veritatem sequi.* Er hatte aber die Rückkehr aus dem babylonischen Exile vor Augen, und spricht sich überhaupt nicht näher über unsere Stelle aus. *omnia loca Chananaeorum* ist Phönizien und der Norden von Palästina überhaupt. Bei der Uebersetzung des בספרד durch *Bosphorus* beruft sich Hieronymus ausdrücklich auf seinen jüdischen Lehrer: *Nos ab Hebraeo, qui nos in scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosphorum sic* (ספרד) *vocari.* Sehr glücklich hat Hitzig mit dieser Angabe eine Keilinschrift bei Niebuhr combinirt, wo zwischen Kappadozien und Jonien unser Sepharad *(SaPaRaD)* erwähnt wird, das seiner Lage nach mit dem thracischen Bosporus zusammenfiele. Die jüdische Tradition hat zwar ספרד für „Spanien" genommen, schon der Chaldäer und Syrer, aber wie J. Fürst zugesteht, ohne Beweis, die biblische Bezeichnung dafür ist bekanntlich תרשיש. Der Name *Βόσπορος* (Rinderfurt) ist eine etymologische Spielerei, die aus *SaPaRaD* entstanden sein könnte in Verbindung mit der Sage von der Jo; wenn aber auch zwischen *Βόσπορος* und ספרד kein sprachlicher Zusammenhang stattfände, worauf wir keinen Nachdruck legen wollen: so viel steht fest, dass unser Sepharad mit dem der Keilinschrift identisch sein kann, und dass bei letzterem an Spanien gar nicht zu denken ist. Indess hat die Entscheidung dieser Frage keinen Einfluss auf das Verständniss unseres Verses, sondern nur ein archäologisches Interesse, und ist etwa noch von einigem Einflusse in Betreff des Zeitalters, dem Abdias angehört.

v. 21. Der letzte Vers fasst alles von Vers 17 — 20 Gesagte kurz zusammen, und schliesst mit dem messianischen Reiche

Gottes. Seine Erklärung findet das allgemeine: „heraufziehen werden Retter auf den Berg Sion“ in Vers 17: „Zuflucht wird sein auf dem Berge Sion;“ diese Zuflucht, diese Sicherheit kommt von den Rettern, welche auf den Berg Sion gezogen sein werden. Dieses Einziehen der Retter steht schön gegenüber dem Einziehen der Verderber (der Bewältiger) Sions, von denen der Prophet Vers 11 redete. Wie sich Abdias diese Rettung speziell gedacht haben möge, liegt ausser unserer Berechnung: die alten Richter schwebten ihm wohl vor Augen; durch eine ähnliche, nur in ihren Wirkungen viel grossartigere und nachhaltigere Katastrophe sollte jene letzte Wendung der Dinge geschehen. Der Nachsatz: „zu richten den Berg Esau,“ hat seine Erklärung in Vers 18. Von diesen Rettern wird das Gericht der Wiedervergeltung (Vers 15) ausgeübt werden. Damit ist aber auch die letzte Zeit gekommen, die Offenbarung und Anerkennung der einzigen Herrschaft Gottes. Bei einer solchen Regierung wird es keinen Wechsel der Dinge mehr geben. Alle weitern Folgen der Herrschaft Gottes, wie sie noch Joel III, 17 — 20 und Amos IX, 11 — 15 in genauer Anschliessung an das Gericht über Edom haben, übergeht Abdias, weil solches ausser dem Zwecke seines Orakels lag.

J o n a s.

Einleitung.

Das Buch Jonas weicht dadurch von den übrigen Büchern der Sammlung der kleinen Propheten ab, dass wir darin nicht eine Weissagung, sondern vielmehr die Geschichte einer Weissagung und die Schicksale des mit ihr beauftragten Propheten haben. Die Vorfrage kann nun nicht darauf gerichtet sein, zu ermitteln, was dieses Buch enthalte, indem wir das in einfacher, schlichter Erzählung aus ihm selbst erfahren, sondern nur, wann sich das hier Berichtete zugetragen, und wie es sich etwa in das Ganze der alttestamentlichen Heilsordnung einfüge.

§. 1.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass unser Jonas identisch ist mit dem Propheten Jonas, der 2 Kön. XIV, 25 erwähnt wird; denn an beiden Stellen heisst er „Sohn des Amathi (Amittai)" *).

*) Jonas, יוֹנָה, d. i. Taube, Hieronymus *prooem.* zu Joel ebenso, dagegen im Commentare zu unserm Propheten IV, 1 *dolens*. *„Pulchre dolens (quod interpretatur Jonas) affligitur,"* ינה (vergl. Ezech. XVIII, 12 אני ואביון הונה *egenum et pauperem contristantem* — der den Armen und Dürftigen betrübt) mit intransitiver Bedeutung: betrübt sein. *Amathi,* אֲמִתַּי, d. i. Redlichgesinnter, Wahrhaftiger; der Araber und der Syrer haben die verkürzte Form מתי (متّى, ܡܬܝ) = *Ματθαῖος*, vergl. Fürst, Hitzig zu Jonas I, 1. — Gat Hachefer (גת החפר, *Geth, quae est in*

Da nun die Geschichtsbücher der Könige berichten, Jeroboam (II.) habe die Gränzen seines Reiches von Hamath bis an das todte Meer ausgedehnt, ganz nach dem Worte des Herrn, das er geredet durch seinen Knecht Jonas, ergibt sich die Regierung des Jeroboam als der äusserste und letzte mögliche Zeitpunkt der Wirksamkeit unsers Propheten. Er gehört somit jedenfalls noch zu den ältern Propheten, unter die ihn der Sammler dieser heiligen Bücher auch in der That reihte.

Indess ergibt sich aus dem Zusammenhange der Geschichtserzählung, dass Jonas um ein Bedeutendes früher, schon vor Jeroboam gelebt haben muss. Denn der Bericht selbst bemerkt ohne alle Zeitbestimmung nur so vorübergehend, gelegentlich, dass sich unter Jeroboam und durch ihn erfüllt habe, was von Jonas vorausgesagt worden sei, während sich der heilige Verfasser im weitern Verlaufe seiner Erzählung auch über die Veranlassung zu dieser Weissagung ausspricht, wornach sie in eine frühere Zeit fällt und ganz andern Verhältnissen, als solchen, wie sie unter Jeroboam stattfanden, angehört. Die Weissagung des Jonas erging nemlich an Israel in Folge des Mitleides, das Gott mit dem Elende und dem gedrückten Zustande seines Volkes hatte. Er wollte seinen gebeugten Muth durch Verheissung einer bessern Zukunft, einer endlichen siegreichen Wendung der Dinge wieder aufrichten. Solches trat aber schon unter Joas, dem Vater des Jeroboam, ein, daher Jonas wenigstens ein Zeitgenosse dieses Königes gewesen ist.

Wenn wir 2 Kön. XIII, 25: „dreimal schlug Joas den Syrer Benadad, und brachte die Städte Israels wieder zurück," mit der eben erwähnten, das Motiv der von Gott gegebenen Weissagung enthaltenden Stelle vergleichen: „denn der Herr sah an das Elend, dass es so bitter war, und dass dahin war Bewahrtes und dahin Befestigtes, und Niemand Israel half" — wird kaum noch ein Zweifel über die Richtigkeit unserer Voraussetzung bleiben. Jonas muss seine Weissagung vor oder zum wenigsten

Opher, Gethhepher, Jos. XIX, 13) gehörte zum Stamme Sebulon, und war nach Hieronymus zwei römische Meilen östlich von Sephoris gelegen, ganz in der Nähe von Nazareth.

gleichzeitig mit den Kämpfen und Siegen des Joas über die Syrer ausgesprochen haben.

Die merkwürdige Weissagung des Elisäus 2 Kön. XIII, 14 — 19 biethet eine vollkommene Parallele zu der des Jonas. Sie bildet zu der seinigen gleichsam den historischen Grund und Boden. Nach dem Tode des Elisäus stand Jonas zur Seite des Königs, ihn durch die prophetische Hinweisung auf eine nahe, glanzvolle Zukunft Israels in seinen kriegerischen Anstrengungen zu ermuthigen und sein schwankendes Vertrauen aufrecht zu erhalten.

Joas bedurfte ausserordentlicher Stärkungen, denn sein Vater hatte ihm das Reich im elendesten Zustande und in der schmählichsten Abhängigkeit von Syrien hinterlassen (2 Kön. XIII, 7), und Elisäus war erkrankt und gestorben vielleicht schon im ersten Jahre seiner Regierung. An seine Stelle trat, wie gesagt, Jonas, ein Schüler des Elisäus, ein. Was wir auf dem Wege der geschichtlichen Untersuchung gewonnen haben, bestättigt auch die Tradition, indem sie beide Propheten schon in einer sehr frühen Verbindung vorführt; denn sie hält Jonas für den Propheten-Jünger, der (884) Jehu im Auftrage des Elisäus zum Könige salbte (*Seder Olam*).

Die Wirksamkeit des Jonas mag die Regierungsjahre beider Könige Joachas und Joas (856 — 825) ausfüllen. Sein selbstthätiges Auftreten als Prophet scheint mit dem Rufe für Ninive begonnen zu haben. Mittlerweile starb Elisäus (840); für Jonas eröffnete sich damit ein neuer Schauplatz prophetischer Thätigkeit in seinem Vaterlande. In diese zweite, spätere Periode können wir seine in den Geschichtsbüchern aufbewahrte Prophetie über Israel verlegen.

Selbst jene Gelehrten, welche Jonas kein so hohes Alter anweisen, sondern ihn zu einem Zeitgenossen des Jeroboam machen, oder nur einige Jahre weiter zurückdatiren, geben wenigstens so viel zu, dass er um ein Merkliches älter als Amos sei. Vergl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III, 1. S. 268: „Soviel folgt aus den Worten 2 Kön. XIV, 25 — 27 klar, dass dieser Jona weder längere Zeit vor dem Herrschaftsantritte Jerobeams, noch erst längere Zeit später so geweissagt haben kann, zumal der König allen Zeichen nach seine grossen Siege ganz

früh erfocht; Jona's Weissagung musste also in die Zeit der Kindheit (!) oder des ersten Anfangs der Herrschaft Jerobeams fallen *)."

§. 2.

Nach diesen Ergebnissen gehört Jonas zur ältesten und ersten Propheten-Reihe, welche von der jüngern, die mit Amos beginnt, durch eine grosse Kluft getrennt ist. Er gehört dem Zeitalter der Heroen unter den Propheten an, und ist selbst nicht der geringste aus ihnen. Ein Theil des Geistes Eliä ruhte auf ihm, wie auf seinem grösseren Zeitgenossen Elisäus. Der Charakter des Jonas, so wie seine Geschichte hat mit Elias eine unverkennbare Aehnlichkeit; im Charakter dieselbe Härte und rauhe Aussenseite, dieselbe Raschheit und Aufwallung des Gemüthes mit heroischer Hingabe und Opferbereitwilligkeit — von Feigheit findet sich bei Jonas keine Spur; in der Geschichte dieselben wunderbaren Vorgänge, vergl. die Reise des Elias an den Horeb, „er ass und trank und ging in Kraft dieser Speise vierzig Tage und vierzig Nächte (1 Kön. XIX, 8)," seine Aufgabe, den Chasael zum Könige über Damaskus zu salben (ebendas. 15), endlich selbst noch die liebevolle Belehrung Gottes auf die bittere Klage des Propheten: „Es ist genug; nimm, Herr, nimm meine Seele; denn nicht besser bin ich, als meine Väter.... Und siehe, der Herr zog vorüber; und ein Wind, gross und stark — nicht in dem Winde war der Herr; und nach dem Winde ein Erdbeben — nicht in dem Erdbeben war der Herr; und nach dem Erdbeben Feuer — nicht in dem Feuer war der Herr; und

*) Delitzsch, „Etwas über das Buch Jona" in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie von Rudelbach, Jahrg. 1840, II. Heft: „Er (Jonas) ist somit älter, als Hosea, Amos, Micha und Jesaia.... Er ist der älteste unter den letzten Propheten (אחרונים), deren schriftliche Denkmale uns aufbewahrt sind. Wir finden ihn wirksam in einer Zeit, in welcher Elisa schon gestorben war; vielleicht ist er einer von dessen Jüngern, in der Prophetenschule desselben gebildet." Meyer (im Kirchenlexikon von Wetzer-Welte, Artikel Jonas): „Seine prophetische Thätigkeit ist wenigstens in die ersten Jahre dieses Königes (Jeroboam) und wahrscheinlich vor dieselben zu setzen."

nach dem Feuer ein Ton sanften Säuselns.“ Wer sollte darin nicht, wie in einem Spiegelbilde, die Geschicke des Jonas sehen, die doch wieder so eigenthümlicher Natur sind, dass von einer Nachbildung die Rede gar nicht sein kann? Auf Beiden liegt der Stempel einer und derselben grossartigen, ausserordentlichen Zeit.

Aus dieser historischen Grundlage erklären sich die zwei Haupt-Eigenthümlichkeiten unsers Buches:

1) Sein wunderbarer Inhalt; denn wir sind im Zeitalter der grossartigsten Manifestationen Gottes, veranlasst durch den gewaltigen Kampf des Prophetenthums gegen den eindringenden Baalsdienst, oder das Heidenthum in Masse, und gegen die sich immer erweiternde Kluft zwischen beiden Reichen (Israel und Juda). Die Propheten dieser Periode machten die grössten Anstrengungen, Israel als Volk zu retten, und die Absichten Gottes auf eine endliche Wiederversöhnung mit Juda zu ihrer Erfüllung zu bringen. Sowie dieser Versuch scheiterte, erhielt auch das Prophetenthum selbst eine andere Bestimmung (vergl. Einleit. zu Amos). Die Hauptträger dieses alten Prophetenthums, deren Aufgabe mehr in Werken, im Ausserordentlichen ihrer ganzen Erscheinung, als in Worten bestand, sind Elias, Elisäus und Jonas. Näher diese ausserordentliche Periode der Führung Israels zu entwickeln, liegt ausser den Gränzen dieser Schrift; sie wird nicht mit Unrecht dem mosaischen Zeitalter an die Seite gestellt, und zum Theil wenigstens passend mit der Epoche des ägyptischen Einsiedlerlebens während der letzten Zeit der Christenverfolgungen verglichen *).

*) Haneberg, Geschichte der Offenbarung, Regensburg 1850: „So ausgerüstet, wirkte er (Elisäus) in jener wilden Zeit besonders durch Wunderthaten. Die Zeit bedurfte ihrer so sehr, wie jene, in welcher Moses gelebt hatte. Was Moses durch Lehre wirkte, galt mehr der Zukunft, als der Gegenwart, die Thaten aber sprachen unmittelbar zu den Zeitgenossen. Bei Elias und Elisäus tritt die Lehre ganz in den Hintergrund; es war schon viel gewonnen, wenn sie das sinnliche Geschlecht mit der Kraft ihrer Wunderwirkungen zur erneuten Erinnerung an Gott und an die bereits vorhandene Lehre Mosis hinwiesen.“ Ebenso, nur zu eng auf Elias beschränkend,

2) Die Sendung eines Propheten nach Ninive und die Busse, welche die Stadt wirkt. Sie war etwas Ausserordentliches, aber in der Geschichte der damaligen Zeit nicht unerhört, nicht ohne ähnliche, entsprechende Handlungen aus dem Leben der andern Propheten dieser Periode. Elias wohnt bei einer heidnischen Wittwe, vermehrt in wunderbarer Weise den Rest ihres Mehles und Oeles und erweckt ihren Sohn von den Todten. Später erhält er den Auftrag, Chasael zum König von Damaskus zu salben. In demselben Verkehre mit dem Auslande steht auch Elisäus. Der Syrer Naaman sucht und findet Hilfe bei ihm; denn der Ruf der ausserordentlichen Thaten der Propheten hatte sich weithin verbreitet. Wie sollte er nicht bis nach Ninive gedrungen sein, das in mannigfachem Verkehre mit Damaskus, Tyrus, Palmyra, Balbek und vielleicht selbst Jerusalem schon durch seinen Handel stand? Mehr Anknüpfung, als bei einem andern Volke, hatte der Prophet schon in der semitischen Abstammung der Assyrier. Die patriarchalischen Ueberlieferungen hatten sich bei ihnen reiner erhalten, als bei den tief versunkenen chamitischen Geschlechtern, zumal in diesem hohen Alter, wo Assyrien noch keine Weltmacht war. Den ganzen alten Orient durchdrang ein lebhafter Glaube an Wunder und Orakel, eine heilige Scheu vor der Nähe Gottes. Wie sollte bei einem unverdorbenen Volke das Auftreten eines Mannes aus dem geheimnissvollen Orden der Propheten, von denen so wunderbare Dinge erzählt wurden, ohne grosse, geistige Erregung geblieben sein?

§. 3.

Wir müssen bei unserm Buche den Zweck der **Geschichte** und den Zweck der **Erzählung** von einander unterscheiden; sie fallen hier nicht zusammen. Der Zweck der Geschichte, der Sendung des Propheten nach Ninive, wird uns in den Worten

Meyer: „Wie einst Moses zur Gesetzgebung durch übernatürliche Ereignisse für Jeden greifbar legitimirt wurde, so sollte durch Elias auf dieselbe Weise noch ein letzter (?) Versuch gemacht werden, das treulose Volk auf die rechte Bahn zurückzuführen." Artikel Elias im Kirchenlexikon von Wetz und Welte.

Gottes selbst angegeben; noch Anderes darin zu suchen, kann uns nur in so ferne gestattet sein, als es mit der ausgesprochenen Aufgabe des Propheten in einem innern Zusammenhange steht. Bei der Sendung wirkt nur Ein Faktor, Gott; wenn Er uns sagt, warum er so gewollt und gethan, ist uns das genug. Bei der Erzählung (bei der schriftlichen Ueberlieferung) kommt zum göttlichen Faktor noch ein menschlicher. Es können bestimmte menschliche Absichten obgewaltet haben, welche gerade auf diesen Vorgang einen besondern Nachdruck legten, in Uebereinstimmung mit dem Plane Gottes, ohne indess mit demselben schlechthin identisch zu sein.

Jonas wird nach Ninive gesendet, dort zu predigen; denn Gott wollte der Stadt schonen. Das ist der Zweck seiner Sendung, nicht mehr und nicht weniger. Jonas erkannte wohl kaum, warum Gott gerade an der Erhaltung von Ninive so viel gelegen sei; warum nicht in derselben Weise Propheten rings in alle grossen Städte gesendet werden. Das war ihm ein Geheimniss, welches uns die Geschichte löste. Ninive hatte eine grosse Zukunft; für diese sollte es aufbewahrt werden. Es lag sehr viel daran, dass Aegypten nicht zur Weltherrschaft gelange; die chamitische Cultur sollte sich nicht zum zweitenmale über die Erde verbreiten. Gegen diese drohende Macht hatte Gott Assyrien zum Träger der Weltherrschaft bestimmt. Wir wissen, welch' ein mächtiger Umschwung der Dinge in Ninive durch die Predigt des Propheten statthatte; wir wissen nicht, wie lang er dauerte, aber wir dürfen mit Recht schliessen, dass durch ihn, durch die Busse der Niniviten, der Grund zur nachmaligen Grösse Assyriens gelegt wurde *). König und Volk waren in die Pläne

*) Das scheint mir unter Anderm ein wesentlicher Grund gegen die Annahme von Delitzsch (a. a. O.), der die Sendung nach Ninive bis in die Zeit der Regierung des Phul (777—761) herabrückt. „Problematisch ist die Zeit seiner Sendung nach Ninive. Wahrscheinlich ist es, dass diese Sendung in die Zeit fällt, in welcher.... Menahem (771 v. Chr.) den König der eroberungssüchtigen Assyrier Pul herbeirief und von ihm die Befestigung seiner Regentschaft um einen theuern Preis erhandelte (2 Kön. XV, 19). Der steigende, nach Erweiterung des Reiches gierige Hochmuth der Assyrier musste

Gottes eingegangen; wenn nicht, hätte Er in dem Zerstörer Ninive's ein neues Reich sich erwählt, oder wäre die Herrschaft auf Aegypten übergegangen. Um die Folgen einer solchen Weltherrschaft vor Augen zu stellen, dürfen wir nur an die spätern Kämpfe zwischen Rom und Karthago erinnern. Wer hat nicht Mitleid mit dem tragischen Ende Hannibals und Karthago's? und doch, wer sieht hier nicht den Finger Gottes? Wie Karthago fallen musste, so musste Ninive erhalten werden.

Von diesem providentiellen, universal-historischen Standpunkte aus konnte Jonas seine Sendung nicht überschauen. Er fasste sie zunächst nur nach ihrer subjectiven Seite auf, nach der Bedeutung, welche sie für ihn und das Prophetenthum überhaupt hatte. Doch selbst auf diesem beschränkten, enggezogenen Gesichtspunkte war sie überaus wichtig und bedeutungsvoll, indem sie die Aufgabe des Prophetenthums, sowie seine Gefahren und Versuchungen in's klarste Licht stellte. Der Prophet hat nur Eine Aufgabe — zu gehorchen. Jeder selbsterzeugte, selbstwillige Eifer ist eine Gefahr, jedes Räsonniren über die Wege Gottes eine Versuchung für den Propheten. In der scheinbaren Inconsequenz Gottes, der seine Drohung so leicht zurücknimmt und sogar das Gegentheil von dem thut, was seine Propheten verkünden, lag eine grosse Gefahr, im Vertrauen auf Gott, in der unbedingten Hingabe an Gott, die zum Wesen des prophetischen Berufes gehört, erschüttert zu werden, und eine grosse Versuchung, sich eigenwillig seine Wege zu machen. Beides hatte Jonas an sich erfahren. Die Motive seiner Flucht waren nicht Furcht, Feigheit oder Selbstsucht, sondern ein falscher, selbstgebildeter Eifer für die Ehre Gottes, ein voreiliges, verkehrtes Beurtheilen, Räsonniren über die Wege Gottes. Er wollte Gott nicht vor den Heiden compromittiren; er wollte in Selbstklugheit einer Schmähung Gottes und des Prophetenthumes zuvorkommen. Dass der Prophet auf alle Selbstklugheit verzichte, war eine höchst wichtige Sache und werth

natürlich die Ueberreste der patriarchalischen noachischen Religion verschlingen, die sich auch in den vier andern Geschlechtslinien des semitischen Stammes (ausser der des Arpachsad) erhalten haben mochten."

einer solchen eindringlichen, wunderbaren und zugleich liebreichen, heilenden Belehrung, wie sie Jonas erfahren.

In diesem Lichte schaute Jonas später seine Sendung nach Ninive selbst an, und lehrte er sie auch seine Jünger betrachten. Er hielt ihnen in seinem Leben und seinen Schicksalen einen Spiegel der Warnung und Lehre vor. Jonas wollte nicht bloss ein Bekenntniss seiner Verirrungen ablegen, sondern zugleich warnen und lehren. Jeder Prophet konnte auf diese oder jene Weise in dieselbe Lage wie er kommen.

Gerne stellt man als Zweck der Sendung des Propheten nach Ninive die Erkenntniss und Beleuchtung der Wahrheit auf, dass Gott auch für die Heiden Sorge trage *), und als Beweggrund der Flucht des Jonas Furcht oder Selbstsucht **). Von dem Einen wie Andern findet sich im Buche selbst keine Spur. Jonas zeigt die grösste Todesverachtung und ist nirgends um sich besorgt. An der Fürsorge Gottes auch für die Heiden zweifelte

*) Delitzsch (a. a. O.): „Die Allgemeinheit der göttlichen Gnade, gegenüber menschlichem, aus Eigenwillen und Stolz hervorgehendem Particularismus — das ist das Thema, oder vielmehr die Summe der aus der vorliegenden Geschichte resultirenden Porismen.“ Die Sendung nach Ninive hat mit dem Ungehorsam und dem Unwillen des Propheten nichts gemein: wir müssen diese beiden Dinge recht wohl auseinander halten. Jonas wird nicht nach Ninive gesendet, weil er sich in den Plan Gottes nicht fügen wollte, sondern obgleich er sich nicht fügen wollte.

**) Die meisten Erklärer fällen über Jonas, wenn sie ihn auch nicht geradezu verdammen, ein hartes Urtheil. Ich kann nicht mit einstimmen. Er ist rasch und heftig, aber durchaus ein grossartiger Charakter. Gut vergleicht Hävernick ihn mit dem Charakter des Petrus, und Stolberg (Gesch. d. R. J. Chr. III, S. 182) sagt: „Der Allbarmherzige liess sich mit namenloser Huld zum Propheten herab, welcher eigensinnig und launigt, aber redlich war, unzeitig für die Ehre Gottes eifernd, aber doch eifernd für sie; welcher murrete, aber auch murrend sein Herz kindlich vor Gott ausschüttete. Auch dieser Charakter des Jonas, sein Betragen gegen Gott und seine Schiffgenossen, wie lebendig dargestellt! Einsam schmollend, wahrhaft, bieder, und, auch in mürrischer Laune wider Gott, von ganzem Herzen an ihm hangend vor Ninive, an ihm, den er im Bauche des Fisches freudig preisete.“

das Zeitalter, in dem Jonas lebte, noch nicht. Waren ja die Propheten selbst in einem lebhaften Verkehre mit Heiden, unter denen und für die sie grosse Wunder wirkten.

§. 4.

Es kann mir nicht in den Sinn kommen, den historischen Charakter unsers Berichtes beweisen und die verschiedenen Hypothesen oder Angriffe auf dasselbe abwehren zu wollen. Diess ist schon von Andern hinreichend geschehen*), und wäre wohl hier so wenig an Ort und Stelle, dass ich es vielmehr für eine Beleidigung des gläubigen Lesers halten müsste, ihn mit einem Wuste von Seichtigkeit oder Heuchelei zu behelligen.

Ich mache die Voraussetzung der historischen Wahrheit unserer Erzählung**), und knüpfe an sie nur ein paar erläuternde Bemerkungen:

1) Die Darstellung hat einen einfachen, klaren Gang und ein rein historisches Gepräge. Sie lässt nichts Wesentliches aus und ist ebenso wenig überladen; sie redet mit der Zuversicht und der Bestimmtheit, die wir nur immer in einer unmittelbaren, geschichtlichen Quelle suchen. Nirgends ist affektirte Anschaulichkeit, nirgends ein Haschen nach historischem Scheine, das sich dem geübten Auge so schwer verbergen lässt.

2) Das Gebeth des Jonas trägt den Stempel urkundlicher Aechtheit an sich. Es enthält allerdings kein Bittgebeth, wie es der oberflächliche, gemeine Sinn zunächst erwartet, aber auch kein Dankgebeth, wie es die neuere Exegese darstellt, sondern den Ausdruck des Vertrauens, der Hoffnung und Ergebung, der allein zur Seelenstimmung des Propheten passt. Der Bethende erwartet, hofft Hilfe, er vertraut; aber er weiss nicht, worin diese Hilfe bestehen wird. Sein Gebeth gründet sich auf den allgemeinen Glaubenssatz: Wer auf den Herrn vertraut, wird nicht zu

*) Herbst, Einleitung in die heiligen Schriften des Alten Testaments, Freib. 1840, II, S. 123—142. Hävernick, Einleitung in's Alte Testament, Erlangen 1839, II, 2. S. 324—361.

**) Um den Unterschied zwischen Geschichte und Legende würdigen zu lernen, brauche ich nur an die rabbinische Erweiterung unseres Berichtes zu erinnern, vergl. die Bemerkung zu II, 6.

Schanden! Etwas über ein Drittheil des ganzen Gebethes ist aus den Psalmen genommen. Die Anwendung geschieht durchaus frei und ungezwungen; im Rahmen des Gebethes nehmen sich diese Psalmstellen wie eine prächtige Mosaik aus. Das Nähere siehe in der Erklärung.

3) Die ausserordentlichen Vorgänge sind nichts weniger als zu gehäuft. Sie haben alle naheliegende, natürliche Anknüpfungspunkte, bis auf die Bewahrung des Jonas im Bauche des Fisches, die indessen erwiesener Maassen wenigstens keine physische Unmöglichkeit ist*). Warum es Gott gefallen, den Jonas gerade auf diese Weise zu retten, darnach zu fragen haben wir kein Recht. Jesus Christus gibt indessen eine Andeutung, welche uns dieses Wunder in seiner höhern, providentiellen Bedeutung erkennen lässt, indem er es mit dem Zeichen, das an Ihm geschehen soll, in Zusammenhang bringt (Matth. XII, 38—41. Luk. IX, 29, 30). Die Niniviten glaubten an Jonas wegen der Zeichen, die an ihm geschahen; die Juden glauben an Christus nicht: und doch ist hier mehr als Jonas. Darum werden die Niniviten am Gerichtstage aufstehen und wider die Juden zeugen. Wie das stattfinden wird, wissen wir nicht, aber dass es geschehen werde, betheuert Jesus Christus selbst. Der Heiland vergleicht nicht die Person des Jonas mit der seinigen, noch die Sendung desselben

*) Der Hai, welcher sich im Mittelmeere häufig findet, vermag nicht bloss Menschen, sondern auch Pferde zu verschlingen (Oken VI, S. 57). Es ist hinreichend bekannt, dass diese Fische Alles ganz verschlucken. Allgemeine Naturgeschichte, Zoologie, von Voigt, V, S. 284 ff.: „*Canis carcharias* —. Wie es scheint, in allen europäischen Meeren verbreitet, und diejenige Gattung, welche am meisten gefürchtet wird, von der aber auch so viele Mährchen verbreitet und Fabeln erzählt worden sind, dass es schwer ist, das Wahre herauszuscheiden. Allerdings fällt er Menschen an, und folgt oft den Schiffen, um Alles, was von diesen herabfällt, sogleich zu verschlingen, da denn die Matrosen, wenn ein solches Thier in ihrer Nähe ist, sehr besorgt sind, bei ihren Geschäften nicht etwa in die See zu stürzen.“ „Dass auch eine Zeit lang Menschen in seinem Leibe leben können, wird von Seiten der Naturhistoriker zugegeben.“ Hävernick mit Berufung auf Blumenbach, Naturgeschichte, die mir nicht zu Gebote stand.

mit der seinigen, sondern er bringt die Zeichen, die an Beiden geschehen, in Verbindung und schliesst auf die Folgen, welche sie hatten, indem sich die Niniviten bekehrten, die Juden verstockt blieben. Die wunderbare Erhaltung des Jonas im Bauche des Fisches und die darauf gegründete Bekehrung der Einwohner von Ninive wird einst als Zeuge dienen gegen den Unglauben der Juden *).

Ob endlich Jonas diese seine wunderbaren Führungen selbst niedergeschrieben, oder ob diess durch einen seiner Jünger geschehen sei, müssen wir als unermittelt dahingestellt sein lassen. Die Untersuchung darüber führt nur zu einem negativen, für uns jedoch ausreichenden Resultate, dass die Erzählung keine Anhaltspunkte für die Annahme einer spätern, nicht gleichzeitigen Verfassung darbiethe **).

*) So gilt von diesem Vorgange der liebliche Vers Arnims:

Ein Wunder ist der Anfang der Geschichte,
Ein Wunder bleibt sie bis zum Weltgerichte.

Ja, das Weltgericht wird den Schleier, der noch über Jonas und Ninive liegt, vollends heben; da werden wir ihre Endbestimmung mit eigenen Augen sehen. Sie werden öffentlich und feierlich als Zeugen gegen das treulose Judenthum auftreten.

**) Ueber die Gründe, welche man gegen das Alter unsers Buches aus dem Gebethe des Jonas hernimmt, sowie aus der Stelle III, 3: *et Ninive erat civitas magna,* vergl. die Erklärung; über die aramäische Färbung der Sprache vergl. Delitzsch (a.a.O.), S. 116—118. Ich hätte gerne die ganze höchst lehrreiche Stelle dieses gründlichen und geistreichen Kenners der Sprachen des Orientes aufgenommen, wenn es nicht den engen Gränzen dieses Buches zu ferne läge. — Neuere Monographien über Jonas standen mir nicht zu Gebote.

Uebersetzung.

Cap. I, 1. Und es erging das Wort des Herrn an Jonas, den Sohn des Amathi, also:

2. Auf, und gehe nach Ninive, der grossen Stadt, und predige in ihr; denn ihre Bosheit ist aufgestiegen zu mir.

3. Und Jonas erhob sich — um zu fliehen nach Tharsis weg vom Angesichte des Herrn: und er ging hinab nach Joppe und fand ein Schiff, das nach Tharsis fuhr: und er gab sein Fährgeld und stieg hinein, um mit ihnen nach Tharsis zu gehen weg vom Angesichte des Herrn.

4. Aber der Herr schickte einen mächtigen Sturm über das Meer, und es entstand ein grosses Unwetter auf dem Meere, und das Schiff kam in Gefahr zu scheitern.

5. Und es fürchteten sich die Schiffer und riefen, ein Jeder zu seinem Gott: und sie warfen die Geräthe, die im Schiffe waren, in das Meer, um sich von ihnen Erleichterung zu verschaffen: Jonas aber stieg hinab in den untern Schiffsraum und schlief einen tiefen Schlaf.

6. Da trat zu ihm der Steuermann und sprach zu ihm: Was, du überlässest dich dem Schlafe? Steh' auf, rufe an deinen Gott, vielleicht dass Gott unser gedenket, und wir nicht umkommen!

7. Und es sprach Einer zum Andern: Kommt, und lasset uns das Loos werfen, dass wir erfahren, wegen wessen uns dieses

Uebel trifft: und sie warfen Loose, und das Loos fiel auf Jonas.

8. Und sie sprachen zu ihm: Sage uns, (wer bist du,) um dessentwillen uns dieses Uebel trifft? Welches ist dein Geschäft? Welches dein Land und (jenes) wohin du gehst, oder aus welchem Volke du bist?

9. Und er erwiederte ihnen: Ich bin ein Hebräer, und den Herrn Himmels und der Erde bethe ich an, der das Meer und das Trockene geschaffen hat.

10. Und es erschracken die Männer gar sehr, und sie sprachen zu ihm: Wie hast du solches thun können? — denn die Männer wussten, dass er fliehe weg vom Angesichte Gottes, weil er's ihnen gesagt hatte.

11. Und sie sprachen zu ihm: Was haben wir dir zu thun, dass von uns das Meer ablasse? denn das Meer schwoll höher und höher an.

12. Und er entgegnete ihnen: Ergreift mich und werfet mich in das Meer, und das Meer wird ablassen von euch: denn ich weiss, dass um meinetwillen dieser grosse Sturm über euch gekommen ist.

13. Und die Männer ruderten, um an das Land zu kommen, aber sie vermochten es nicht: denn das Meer um sie schwoll höher und höher an.

14. Und sie riefen zum Herrn und sprachen: Wir bitten, o Herr, lass uns nicht umkommen an dem Leben dieses Mannes, und lege nicht auf uns unschuldiges Blut: denn du, o Herr, wie du wolltest, thatest du.

15. Und sie ergriffen den Jonas und warfen ihn in das Meer: und das Meer hielt ein von seinem Wüthen.

16. Und die Männer fürchteten sehr den Herrn, und schlachteten Opfer dem Herrn und gelobten Gelübde.

Cap. II, 1. Da bereitete der Herr einen grossen Fisch, dass er den Jonas verschlinge: und Jonas war im Bauche des Fisches drei Tage und drei Nächte.

2. Und Jonas bethete zum Herrn seinem Gott aus dem Bauche des Fisches,

3. und sprach:

Aus meiner Drangsal rufe ich zum Herrn,
und er erhöret mich:
aus dem Schoose der Hölle rufe ich,
und du hörest meine Stimme.

4. Du hast mich geworfen in den Abgrund im Herzen des Meeres,
und deine Strömung umgibt mich:
all' deine Wirbel und Wogen rauschen hin über mich.

5. Und ich sprach: Verstossen werde ich weg vom Angesichte
deiner Augen,
aber ich werde wieder sehen deinen heiligen Tempel.

6. Deine Wasser umgeben mich bis an die Seele,
der Abgrund umwallt mich:
das Meer bedeckt mein Haupt.

7. Zu den Wurzeln der Berge steige ich hinab,
der Erde Riegel schliessen mich ab auf ewig:
aber heben wirst du aus der Verwesung mein Leben,
Herr, mein Gott.

8. Da bedrängt ist meine Seele in mir,
gedenke ich des Herrn,
dass komme vor dich mein Gebeth zum heiligen Tempel.

9. Die ehren Nichtigkeiten der Lüge,
die verlassen ihre Huld —

10. ich aber, ich werde mit Lobpreisung dir opfern,
was ich gelobt darbringen für die Errettung dem Herrn.

11. Und der Herr sprach zum Fische, und er spie den Jonas auf das Trockene.

Cap. III, 1. Und es erging das Wort des Herrn an Jonas zum zweitenmale, also:

2. Auf, und gehe nach Ninive, der grossen Stadt, und predige in ihr das Wort, das ich zu dir sagen werde.

3. Und Jonas erhob sich und ging nach Ninive nach dem Worte des Herrn: und Ninive war eine grosse Stadt von drei Tagereisen.

4. Und Jonas fing an, in die Stadt hineinzugehen eine Tagereise weit: und er rief und sprach: Noch vierzig Tage und Ninive wird zerstört werden.

5. Und die Männer von Ninive glaubten Gott und riefen ein Fasten aus, und kleideten sich in Busskleider vom Grössten bis zum Kleinsten.

6. Und die Sache kam vor den König von Ninive: und er stand von seinem Throne auf, und legte sein Gewand von sich ab, und that sich um ein Busskleid, und setzte sich in Asche.

7. Und er rief aus und sprach in Ninive: Auf Geheiss des Königs und seiner Grossen, also: Menschen und Lastthiere und Rinder und Schafe, sie sollen nicht essen und nicht geweidet werden und kein Wasser trinken.

8. Und in Bussäcke soll man hüllen Menschen und Thiere, und sie sollen laut zum Herrn rufen: und umkehre ein Jeder von seinem bösen Wege und von dem Unrechte, das in seinen Händen ist.

9. Vielleicht dass sich Gott herwendet und vergibt und umkehrt von dem Grimme seines Zornes: und wir nicht zu Grunde gehen.

10. Und der Herr sah ihre Werke, dass sie sich bekehrten von ihrem bösen Wege: da erbarmte sich Gott wegen des Uebels, das er zu thun gesprochen hatte, und er that es nicht.

Cap. IV, 1. Und Jonas betrübte sich gar sehr und zürnte:

2. und er bethete zum Herrn und sprach: Ich bitte, Herr! Ist nicht dieses mein Wort gewesen, da ich noch war in meinem Lande, wesshalb ich eilte, nach Tharsis zu fliehen? — da ich weiss, dass du ein gnädiger und barmherziger Gott bist, langmüthig und von grosser Erbarmung und vergebend das Böse.

3. Und nun, Herr, ich bitte, nimm meine Seele von mir: denn besser ist mir der Tod als das Leben.

4. Und der Herr sprach: Glaubst du mit Recht zu zürnen?

5. Da ging Jonas aus der Stadt und wohnte gegen Morgen von der Stadt: und er machte sich daselbst eine Laubhütte und sass darunter im Schatten, bis er sähe, was der Stadt widerfahren würde.

6. Und der Herr, Gott, bereitete einen Epheu, und er schoss auf über dem Haupte des Jonas, dass Schatten sei über seinem Haupte und ihn schütze, denn er war müde: und Jonas freute sich über den Epheu mit grosser Freude.

7. Aber Gott bereitete einen Wurm, als die Morgenröthe des andern Tages aufstieg: und er stach den Epheu, dass er verdorrte.

8. Und nachdem die Sonne aufgegangen, entboth Gott einen heissen und brennenden Wind, und die Sonne stach auf das Haupt des Jonas, dass er verschmachtete: und er verlangte sich zu sterben und sprach: Besser ist mir zu sterben als zu leben.

9. Und der Herr sprach zu Jonas: Glaubst du mit Recht zu zürnen wegen des Epheu's? Und er antwortete: Mit Recht zürne ich zum Sterben.

10. Und Gott sprach: Dich — dich schmerzt der Epheu, mit dem du keine Mühe gehabt hast, den du nicht wachsen hiessest, der in Einer Nacht wurde und in Einer Nacht verging:

11. und ich — ich sollte Ninive, der grossen Stadt, nicht schonen; darin mehr als hundertzwanzigtausend Menschen sind, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Rechten und der Linken, und die vielen Thiere?

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Die Erzählung beginnt mit der Copula: *et* (וַיְהִי), weil sie nur als Glied einer ganzen Reihe gleichartiger Berichte geltend gemacht wird. Sie setzt andere, ähnliche, prophetische Berufungen (des Elias, Elisäus u. s. w.) voraus, denen sie sich anschliesst; vergl. 1 Sam. I, 1. Richt. I, 1. Ruth I, 1.

v. 2. Ueber Ninive vergl. meinen Artikel im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte. *in ea*, das hebräische עָלֶיהָ, etwas frei, aber richtig: „predige auf, über ihr," weil Jonas nach Ninive selbst gehen soll; Ninive ist das Gebieth, wo, auf dem er zu predigen hat, nicht zunächst das Thema; daher wir nicht: „wider sie" übersetzen dürfen. Der Erzähler hat absichtlich עַל statt לְ gewählt, weil gerade darin die grössten Bedenklichkeiten für Jonas lagen, dass er in Ninive predige; vergl. zu עַל Ps. CXXXVII, 4. Is. XIV, 2 u. s. w. Hitzig bemerkt gegen die gewöhnliche Uebersetzung („wider sie", Maurer, der sich auch ältere Erklärer, Sa, Mariana, Ackermann, anschliessen) gut: „Predige an sie Bloss über oder wider Ninive predigen hätte er auch zu Hause gekonnt." Der Grund: „denn ihre Bosheit...." bezieht sich auf den ganzen Befehl Gottes an den Jonas: „Geh und predige!" nicht auf das Letzte allein. „Ihre Bosheit ist aufgestiegen zu mir" = ich habe von ihrer Bosheit gehört, die Kunde von ihrer Bosheit ist zu mir gekommen, anthropopathisch.

Die Grösse der Sünden, ihre Natur wird dadurch nicht näher bezeichnet; nicht von himmelschreienden Sünden an sich ist die Rede, sondern nur von Sünden, von denen Gott gehört hat. Vergl. Gen. XVIII, 20, 21: „Und der Herr sprach: Das Geschrei über Sodoma und Gomorrha, obwohl mächtig, und ihre Schuld, obwohl sehr schwer: will ich dennoch hinabsteigen und zusehen, ob wie das Geschrei über sie, das vor mich gedrungen, sie gethan.“ Gott hört von den Sünden Ninive's, und will sie nun bestrafen, weil es ihm also gefällt. Gerade darin lag für Jonas ein Hauptbeweggrund, sich diesem Rufe zu entziehen. Gott bleibt sich hierin, nach seinen Erfahrungen und Anschauungen, nicht consequent genug; er lässt seinen Willen nur zu leicht wieder umstimmen.

v. 3. Zu *Tharsis* vergl. Is. XIII, 1, 6 und die Lexx. Thartessus in Spanien, die berühmteste Handelsstation der Phönizier im Westen. Hieronymus bemerkt: *Fugere voluit in Tharsis, quam Josephus interpretatur Tarsum Ciliciae civitatem, prima tamen litera commutata: quantum vero in Paralipomenon libris intelligi datur, quidam locus Indiae sic vocatur. Porro Hebraei Tharsis* (תרשיש) *mare dici generaliter autumant Non igitur Propheta ad certum fugere cupiebat locum: sed mare ingrediens, quocunque pergere festinabat: et magis hoc convenit fugitivo et timido, non locum fugae otiose eligere; sed primam occasionem arripere navigandi.* Eine feine, geistreiche Bemerkung: Jonas floh in der Eile; wohin er käme, war ihm ganz gleichgiltig; doch hat dieser Umstand auf die Bedeutung von *Tharsis* keinen Einfluss; er wollte nur fliehen, nicht gerade nach Tharsis fliehen; der Zusatz *in Tharsis* ist einfach eine Prolepsis des Erzählers. Uebereinstimmend mit der Angabe des Hieronymus (*Hebraei Tharsis mare dici generaliter autumant*) hat der Chaldäer an unserer Stelle לימא, *in mare*, und Saadia zu Is. XXIII, 10 *el-Bachr*, بحر, *mare*. — *a facie Domini*, wörtlich nach dem Grundtexte: „vor dem Angesichte des Herrn;“ die Stätte „vor dem Angesichte des Herrn“ ist im engern Sinne der Tempel zu Jerusalem; vergl. Exod. XXIII, 17: „Dreimal im Jahre sollen erscheinen all deine Männlichen vor dem Angesichte des Herrn, des Ewigen;“ im weitern Sinne das ganze jüdische

Gebieth, vergl. 2 Kön. XVII, 19—23, wo die Wegführung Israels und Juda's ein Hinwegschaffen „von seinem Angesichte" heisst. Mercier: *Voluit et cogitavit fugere ab eo loco et regione ubi praesens (Dominus) specialiter scilicet et spiritualiter. Nam generaliter et naturaliter ubique est.* Vielleicht war der Ruf Gottes an den Propheten gerade zu Jerusalem im Tempel selbst ergangen; da erhob sich Jonas erschrocken und floh, um einer zweiten Berufung auszuweichen. Er dachte sich die Berufung zu einer prophetischen Sendung an das heilige Land gebunden: Gott werde ihn also nicht mehr berufen, wenn er den heiligen Boden verlassen hatte. Joppe (das heutige Jafa), eine alte philistäische Stadt, mit einem Hafen. Heut zu Tage ist der Hafen „seicht und klein, und vor ihm erhebt sich ein Halbkreis von Felsen- und Mauertrümmern aus dem Meere, an denen eine gefährliche Brandung Tag und Nacht brauset. Diess ist wahrscheinlich der alte Hafendamm (Arnold, Palästina, Halle 1841, S. 182)". Er dürfte somit in der alten Zeit sicherer und bequemer für die damals auch noch viel kleineren Schiffe gewesen sein. Joppe war schon zur Zeit Salomons ein Seehafen und gewöhnlicher Landungsplatz für alle Schiffe, die eine Ladung für oder aus Judäa hatten, 2 Chron. II, 15. *naulum* (*ναῦλον*), das Fährgeld, *ejus* bezieht sich auf das Schiff, das für das Schiff geforderte Fährgeld. Das Schiff scheint segelfertig gewesen zu sein, darum bestieg er es unter den andern, die noch da waren.

v. 4. *Misit*, im Hebräischen noch stärker: *projecit*, הֵטִיל, eigentlich: schütteln, aufregen. *tempestas*, סַעַר, das Toben, Ungestüm des Meeres, die Folge des Sturmes, die LXX gut *κλύδων*, Wellenschlag, Wogen des Meeres. *periclitabatur* (nach den LXX) frei, aber gut das hebräische חִשְּׁבָה, „das Schiff dachte zu scheitern," bezeichnet eine drohende, doch nicht gerade allernächste Gefahr. Die steilen Ufer in der Umgebung von Joppe bringen wegen ihrer schroffen Korallenriffe bei jedem Sturme die Schiffe in grosse Gefahr. Vergl. Ritter, Erdk. II. S. 399 (erste Ausgabe): „Korallenriffe ziehen an ihm (am Hafen von Joppe) vorüber bis Gaza, welche die Taue der Schiffe zerschneiden und die Schiffe leicht den Stürmen preissgeben. Keins liegt hier an der Küste voller Brandungen, noch vor den häufigen Westwinden geschützt. Bei Stürmen ziehen sie es vor, das offene Meer zu suchen."

v. 5. Die Schiffer waren Heiden, vielleicht Philister oder phönizische Colonisten von Tartessus selbst. „Jeder zu seinem Gott," d. i. zu seinem besondern Schutzgotte; sie müssen also wegen dieses Ausdruckes nicht gerade verschiedenen Nationen angehören. Schön sagt Hieronymus: *Timent nautae, clamat unusquisque ad deum suum, ignorantes veritatem, non ignorant providentiam: et sub errore religionis sciunt aliquid esse venerandum;* und zu Vers 4: *Periclitatur navis, quae periclitantem susceperat: vento maria concitantur, in tranquillitate tempestas oritur, nihil Deo adversante securum est. — ab eis,* מעליהם, wird von den ältern Erklärern mit LXX, Hieronymus und Chaldäer auf *vasa* (die Schiffsladung) bezogen, Mercier: *Ad levandum* האניה *navem scilicet* מעליהם *illis impedimentis ut illis (illorum jactura) levior fieret.* Doch bemerkt er schön: *Potest* מעליהם *ad nautas referri,* was von den Neuern mit Recht vorgezogen wird, Hitzig: „um von sich ab, was auf ihnen lastete, werfend, Erleichterung zu schaffen, um sich zu erleichtern." Aber in dieser letztern Auffassung dürfen wir es doch nicht so nehmen, als ob sie etwa ihre Kleider (was auf ihnen lastete, werfend?) in das Meer geworfen hätten; sondern sie suchten, die Ladung von sich wegwerfend, sich Erleichterung zu verschaffen in der Leitung des Schiffes; vergl. Exod. XVIII, 22, wo ganz derselbe Ausdruck gebraucht ist: והקל מעליך „schaffe Erleichterung von dir weg," die sogenannte *constr. praegn.* für „schaffe Erleichterung und nimm von dir weg", *sc.* jede kleine Sache (הדבר הקטן). Zu *et Jonas descendit* bemerkt Sanctius: *Illud (Vulg.) descendit, ut pluribus aliis locis pro descenderat ponitur quare arbitror, antequam exorta foret tempestas ad interiora navis descendisse Jonam, et ibi gravi correptum esse somno. Qui somnus aut ex lassitudine venit, quum verisimile sit veloci cursu magna spatia percurrisse et in his vastos illos et praeruptos scopulos, quibus insidebat Joppe, aut certe ut cum Hieronymo, Chrysostomus et plures alii sentiunt, prae angore et tristitia.* Ebenso Mercier *descenderat,* Maurer u. A. Dagegen Hitzig: „Die Verba sind nicht im Plusquamperfectum zu denken, als wenn er, vor dem Losbrechen des Sturmes hinabgestiegen, während Alles dessen schliefe: in welchem Falle dieser Zug müssig und nichtssagend wäre. Es wird vielmehr

ausführlich berichtet, was dagegen Jonas that; יונה tritt des Gegensatzes halber vor, und für וַיֵּרֶד wird וְ־יָרַד geschrieben. Beim Entstehen des Sturmes sonderte er sich in seinem bösen Gewissen (Vers 12) von den Uebrigen, warf sich muthlos hin, und schlief abgespannt und sich selbst aufgebend ein.“ Schon der heil. Hieronymus führt als eine Parallele den Schlaf der Apostel auf dem Oelberge an. Erschöpft und wie betäubt, nur mit sich selbst beschäftigt, nahm Jonas an nichts von Allem Antheil, was um ihn vorging; über dem Sturme in seinem Innern hörte er vom Sturm und Wetter auf dem Meere nichts. Er suchte, dem Gedränge und Lärm aus dem Wege gehend, im untern Schiffsraume Ruhe, und schlief endlich in vollkommener Erschöpfung tief ein. Ich wüsste nicht, wie der Seelenzustand des Jonas kürzer, treffender und ergreifender geschildert werden könnte.

v. 6. *Gubernator*, „Steuermann,“ nach den LXX πρωρεύς, Andere übersetzen רב החבל mit „Schiffspatron“, *princeps nautarum*, חֹבֵל, ein *denom.* von חֶבֶל, „Strick, Schiffstau,“ Ges. *thesaur.*, ebenso Fürst, *nauta, gubernator navis a funibus s. rudentibus, ut quidem plerique ajunt.* Er stellt somit selbst noch diese Ableitung in Frage; חבל kommt nur noch Ezech. XXVII, 8, 27, 28, 29, wozu Hävernick bemerkt: „Die חבלים sind die Steuerleute (und Matrosen), zu deren Beschäftigung eine grössere Kunstfertigkeit gehört (daher חכמיך).“ Die Bibelübersetzung von Zunz hat auch an unserer Stelle „Steuermeister“, und bei Ezech. „Steuerleute“. Da grosse Schiffe, was alle Tarsisschiffe waren, mehrere Steuer, bis vier, hatten, gab es auf ihnen allen auch einen Obersteuermann. Der Combination Hitzigs mit حمل möchte ich nicht beistimmen, weil die Grundbedeutung davon immer „tragen“, nicht „antreiben (*impellere*)“ ist. *quid tu sopore deprimeris*, im Grundtexte kürzer: „was ist dir, du Schläfer?“ Umschreibung für: was schläfst du? vergl. Ps. L, 16, wo statt des Particips der Infinitiv steht. Mercier löst es gut auf mit שאתה נרדם und להיות נרדם, was auch Rosenmüller adoptirte. Ganz unnöthig eifert Maurer dagegen, denn Psalm L, 16 haben wir wirklich die Construction mit dem Infinitiv מה־לך לספר, *si forte recogitet.* יתעשת, das LXX, Syrer und Chaldäer freier mit „erbarmen“ oder „erretten“ geben

(διασώσῃ, ܢܚܘܐ), so dass die Wurzelbedeutung daraus nicht erkannt werden kann. Hieronymus hat genau und richtig übersetzt. Vergl. Fürst, Ges. *thesaur.*, der gegen Hartmann (und Hitzig): *nitilum, i. e. serenum se praebuit* bemerkt: *nil valent conjecturae etymologicae ubi secus suadet certus linguae usus.* Der Steuermann fordert Jonas nicht (wie Hieronymus dafür hält) zum Gebeth auf, weil er auf sein Gebeth ein besonderes Vertrauen setzt, sondern weil er von der Unterlassung des Gebethes Alles befürchtet. Er besorgte, Jonas habe sich aus Unglaube, aus Trotz gegen den Zorn der Götter zurückgezogen. Die Aufforderung ist aber doch nicht drohend, nicht in Weise eines Vorwurfes, sondern vielmehr der Bitte an Jonas gerichtet: „Komm und hilf uns bethen, gib auf deinen Trotz und Grimm gegen den Himmel." *Naturale est unumquemque in suo periculo de alio plus sperare* (Hieronymus) hat allerdings auch eine allgemeine Giltigkeit.

v. 7. Jonas folgte diesem Rufe; er dachte in seinem Gebethe wohl weniger an sich, als an seine unschuldigen Leidensgenossen; um ihretwillen flehte er zum Erbarmen Gottes, und both sich und sein Leben zum Opfer an. Und Gott nahm es an. Der Sturm liess nicht nach, bis die Schiffsleute endlich zum äussersten Mittel ihre Zuflucht nahmen, durch das Loos den Verbrecher zu entdecken, der den Zorn Gottes über sie erweckt habe. Sie hielten den Sturm für das Werkzeug göttlicher Rache, die einen Frevler auf ihrem Schiffe verfolge. Die alte Welt sah in allen Naturerscheinungen den Finger Gottes. Bei schrecklichen Vorgängen konnte sie sich nur eine erzürnte Gottheit denken, die gesühnt werden müsse. Und wer das Meer oder einen Sturm auf dem Meere gesehen hat, begreift, wie solche Gedanken unwillkührlich kommen mussten. Dagegen hilft kein Philosophiren; Gott kann mit dem Schuldigen auch den Unschuldigen dahingeben. *Saepe Diespiter Neglectus incesto addidit integrum.* Hor. Od. III, 2, 29. Jonas hatte darin, dass ihn das Loos traf, ein Unterpfand der Erhörung seines Gebethes bekommen; daher seine ruhige Entschlossenheit — ganz im Gegensatze zu seiner frühern, dumpfen Betäubung. *quare*, für das genauere *cujus gratia* (τίνος ἕνεκεν, LXX). *malum*, in seinem Commentare *malitia* (הרא

27 *

ἡ κακία), worüber er indess selbst sagt: *Hic malitiam pro afflictione et calamitate accipere debemus, secundum illud: sufficit diei malitia sua* (Matth. VI, 34). Ueber das Loosen bemerkt unser Heiliger: *Nec statim debemus sub hoc exemplo sortibus credere quum privilegia singulorum* (in Hindeutung auf die Wahl des Mathias durch das Loos, Apostelgesch. I, 26) *non possint legem facere communem.*

v. 8. Hieronymus: *Quem sors indicaverat voce propria confiteri cogunt, cur tanta tempestas sit vel quare contra eos dei ira desaeviat.* Doch waren diese Fragen mehr Ausdruck des Mitleids und Schreckens, als der Aufforderung, sein Verbrechen zu gestehen. Sie rufen nicht aus: Elender, was hast du gethan? sondern: Unglücklicher, wer bist du, wohin willst du, welches ist deine Heimath? Gerade durch diese Frage wird die Scene ausserordentlich rührend und wahr. Wir dürfen daher die einzelnen Fragen und Ausdrücke nicht urgiren, da sie nur eine dem Orientalen geläufige Erweiterung sind. „Gotte missfällig sein konnte Jona zunächst durch seine Handthierung, dann aber auch durch das Volk, dem er angehörte (Hitzig)," ist gewiss eine ganz schiefe Auffassung der an Jonas gestellten Fragen. *cujus causa*, das Masculinum, nicht Neutrum: „Wer bist du, um dessentwillen uns solches geschieht?" באשר למי das Vers 7 in בשלמי zusammengezogen ist: *propter quem*, wörtlicher: *propter quem, cui?* — *opus tuum* = *ars tua*, Beschäftigung, Handwerk, Stand. Im Hebräischen heisst es statt *quae terra tua et quo vadis* in umgekehrter Ordnung: *et unde venis, quae est terra tua?* was entsprechender ist. Da die Alten durchaus mit den Masorethen übereinstimmen, so dürfte die Uebersetzung des Hieronymus nur ein Uebersehen sein. Das veranlasste ihn denn auch, ו des letzten Versgliedes mit *vel* zu geben. Das erste Versglied (*cujus causa malum istud sit nobis?*) fehlt in den LXX *Vat.*, und in einzelnen hebräischen Handschriften. Wenn dieser Zusatz auch nicht störend ist, so gewinnt sicherlich das Ganze durch Weglassung desselben; doch dürfen wir nicht ausser Acht lassen, dass der Hebräer Wiederholungen liebt.

v. 9. Jonas antwortete kurz, aber vollständig. Der Zusatz: *et Dominum* ... ist ein Bekenntniss seines Glaubens an den Einen Gott Himmels und der Erde, gegenüber dem indirekten Vorwurfe

des Unglaubens, der ihm vom Steuermanne gemacht worden war. Die Schiffsleute mussten auf ihn den Verdacht eines Ungläubigen geworfen haben. Dass er sich damit nicht „als einen Rechtschaffenen, Schuldlosen bezeichnen (Hitzig)“ wolle, zeigt hinreichend Vers 10. Aus ihm ergibt sich auch, dass unser Vers nicht die ganze Antwort des Propheten enthalte; er hatte auch zugleich offen seine Sünde bekannt.

v. 10. Es ist kindisch, den Schrecken der Schiffsleute von dem einzigen Worte des Propheten: „der das Meer und das Trockene erschaffen hat,“ herleiten zu wollen. Das wussten wohl Alle von selbst, dass Gott Himmel und Erde erschaffen habe, wie sie sich auch ihren Gott denken mochten. In diesen Worten lag nichts Ausserordentliches, Schreckenerregendes, sondern in Allem, was geschah und was Jonas sagte zusammengenommen. Der furchtbare Sturm, das erschütternde Sündenbekenntniss des Propheten, die sichtbaren Zeichen der Macht und des Zornes Gottes — Alles wirkte zusammen, die Schiffsleute mit Entsetzen und Schrecken zu erfüllen. Im Anblicke der strafenden Gerechtigkeit, welche dem Verbrecher auf dem Fusse folgte, mochten sie staunend fragen: Wie konntest du gegen Gott so handeln? Jonas hatte ihnen den Beweggrund seiner Flucht nicht mitgetheilt; zum Sündenbekenntniss gehört nicht, was die Sünde entschuldigen soll; und die Leute fragten ihn auch nicht weiter darum. Sie erwarteten auf ihre Frage keine Antwort, da sie nur ein Ausruf des Entsetzens war. Der Erzähler fasst sich kurz über Dinge, die dem Leser schon bekannt sind. Er überging daher die weitere Mittheilung des Jonas, und fügt hier nur nachträglich bei, dass ihnen der Prophet nichts vorenthalten habe. *Historiae saepe summas tantum rerum persequuntur*, bemerkt Mercier.

v. 11. Die natürlichste, nächste Frage an den Propheten war, wie die erzürnte Gottheit gesühnt werden könnte. Aus dem Bekenntnisse des Jonas, der nicht läugnete, nicht Schuldlosigkeit heuchelte, sahen sie wohl, dass er zu Allem bereit sei, und aus seinem ganzen Verhalten mochten sie auf einen geheimnissvollen, ausserordentlichen Zusammenhang dieses Mannes mit Gott schliessen. Er musste wissen, wie die beleidigte Gottheit gesühnt werde, und hatte den festen Willen gezeigt, sich Allem zu unterwerfen. „Was werden und sollen wir dir thun?“ „Dir“ ist sehr bezeichnend,

denn sie sahen recht wohl ein, dass an ihm selbst eine Sühne vorgenommen werden müsse. *ibat et intumescebat = magis magisque intumescebat*, was sie in der Ueberzeugung der Nothwendigkeit der Sühne mehr und mehr bestärkte. Zu ihrem Sühne-Entschlusse sprach Gott ein drohendes Amen.

v. 12. Jonas antwortet entschlossen. Eine andere Rettung sah er nicht. Durch Ungehorsam hatte er sein Leben verwirkt; nur durch freiwillige Hingabe in den Tod konnte er dafür Busse und Genugthuung leisten. Es konnte ihm gar nicht einfallen, von den Schiffsleuten zu verlangen, dass sie dem Ufer zusteuern und ihn auf das israelitische Gebieth wieder zurückbringen sollten, damit er seine Sendung, obgleich spät und bitter belehrt, noch vollenden könne. Er hatte den Beruf von sich gewiesen — wie sollte Gott nicht einen Andern statt seiner wählen? Was hindert den Allmächtigen, aus Steinen Propheten zu erwecken? Aus dieser Erkenntniss seines Nichts und der Grösse seiner Sünde kam seine Selbstverurtheilung.

v. 13. Darein wollten sie aber nicht willigen, weil sie im Propheten etwas Uebermenschliches ahneten — sie fürchteten, sich gegen den Gott Israels selbst an seinem Diener zu vergreifen, und suchten daher das Ufer zu gewinnen, um ihn dort der Gottheit wieder zurückgeben zu können. Das ganze Verfahren der Schiffsleute erklärt sich einfach und vollständig aus dem tiefen Eindrucke, den die ausserordentliche Persönlichkeit des Propheten auf sie machte. Zu חתר (*et remigabant*) vergl. Ges. *thesaur. perfodere, fodit mare remis*, die Fluthen durchbrechen. Das Hiph. להשיב (*ut reducerent sc. navem*) von Hieronymus intransitive gegeben, frei. *super eos = in, contra eos;* doch steht *super* (על) in so ferne gut, als die Wellen über das Schiff herschlugen.

v. 14. Das höchst rührende Gebeth hat denselben Ursprung einer heiligen Scheu vor dem Propheten, wie ihre Anstrengungen, das feste Land zu gewinnen. Wie sollten sie nicht zittern, Hand an einen Geweihten Gottes zu legen? Sie hatten ja nicht die volle Gewissheit, dass Gott diese Sühne verlange. Könnte Jonas nicht Verzweiflung ergriffen haben, könnte ihn nicht ein böser Dämon zum Aeussersten treiben? Daher ihr angstvolles Gebet: Wenn dieser Mann unschuldig ist, lass es uns nicht entgelten;

denn wir thun ja nur, was wir nicht unterlassen dürfen. *in anima* = *vita*, dem *in* entspricht hier genau das deutsche an; an etwas umkommen, wegen etwas; vergl. 2 Sam. XIV, 7: „Gib her den Brudermörder, dass wir ihn tödten um das Leben seines Bruders (בנפש אחיו), den er umgebracht.“ *ne des* = „lege nicht auf uns“, dadurch, dass wir dieses Blut vergiessen. Beide Versglieder sprechen denselben Gedanken aus. Falsch Maurer: *Ne, quaesumus, pereamus, propter hunc virum, propter culpam ab eo commissam nos omnes! et si tamen fuerit insons, ne imputes nobis, quod illum neci tradimus.* Die Schiffsleute waren, da sie das Ufer nicht erreichen konnten, zu dem Akte der Sühne bereit, zuvor aber rufen sie Gott noch zum Zeugen auf, dass sie einen andern Weg der Sühne gar nicht ergreifen könnten. Welchen Sinn sollte da das Gebeth haben: „Lass uns wegen der Sünde dieses Mannes nicht umkommen?“ So könnten sie nur bethen, wenn sie sich nicht entschliessen könnten, den Jonas in's Meer zu werfen. חפצת und עשית, von Hieronymus richtig durch das *perf.* gegeben: *sicut voluisti, fecisti*, „wie du wolltest, thatest du.“ Die Bethenden nehmen Rücksicht auf das bisher Geschehene, sie sprechen kein Axiom, keinen allgemeinen Grundsatz aus. Alles bisher Geschehene — der Sturm, das Loosen, das Bekenntniss des Jonas — war Sache Gottes: möge er es nicht ihnen zurechnen, wenn sie vielleicht doch fehlten. Ein rührendes Bekenntniss menschlicher Schwäche und Kurzsichtigkeit, die ihnen Gott nicht entgelten wolle. Der Erzähler gibt das Gebeth dem Sinne nach. Es bleibt somit dahingestellt, ob die Bethenden das Wort „Herr (יהוה, der eigentliche Name Gottes)“ gebrauchten, oder nicht.

v. 16. Sie fürchteten und verehrten; eine heilige Scheu und Verehrung des mächtigen Gottes von Israel erfüllte sie. Gleich das Folgende zeigt, wie sich ihre Furcht und anbethende Verehrung äusserte. „Sie schlachteten Opfer“ = sie opferten (im Hebräischen ist der *sing.* זבח) auf dem Schiffe selbst, und machten Gelübde für ihre Rettung. Der Erzähler fügt ergänzend bei, was sich aus dem Vorhergehenden von selbst ergab und allgemeiner Gebrauch war. Solche Ergänzungen gehören zur pragmatischen Erzählung, wodurch sie sich von der blossen Chronik unter-

scheidet. Es drängt somit nichts zur Annahme, dass Jonas von diesen spätern Vorgängen etwa auf ausserordentlichem Wege unterrichtet worden sei.

Cap. II.

v. 1. *Praeparare*, zurechtrichten, wofür? gibt die Erzählung selbst an, es ist somit = herbeiführen, in die Nähe des Schiffes bringen: *juxta navem fecit venire*, Hieronymus. Zum ganzen Ereigniss bemerkt er treffend: *Quod, ubi putabatur interitus, ibi custodia sit.* Der „grosse Fisch" ist der Hai (*squalus carcharias*), der sich in allen europäischen Meeren findet und oft Stunden lang die Schiffe verfolgt, um Alles zu verschlingen, was von ihnen herabfällt. „Drei Tage und drei Nächte," nach der Analogie des Aufenthaltes Jesu in der Unterwelt, ein Tag und zwei Nächte.

v. 2. Wir haben im folgenden Gebethe nur den leitenden Gedanken, nicht den Wortlaut selbst im strengen Sinne historisch zu nehmen. Jonas fasst seine Gefühle in eine bestimmte Form; er fiel wohl bald in eine tiefe, todähnliche Ohnmacht, musste aber doch nicht gleich im ersten Augenblicke seine Besinnung verlieren, so dass von einem wirklichen Bethen immer noch die Rede sein kann. Durch das ganze Gebeth zieht sich der Ausdruck des Vertrauens. Denn dass Jonas nicht in den Wellen des Meeres unterging, war schon ein Zeichen der Rettung. Er sah am Rachen des Fisches eine rettende Hand, und diess erfüllte ihn mit Zuversicht mitten in seiner schrecklichen Lage, so dass er wie David ausrufen mochte: „Und wandle ich mitten im Todesschatten, nicht werde ich fürchten (Ps. XXII, 4)." Gerade in diesem auffallenden, scheinbar unpassenden Inhalte des Gebethes — ein Vertrauensvotum in der Tiefe des Abgrundes — liegt ein sprechender Beweis des streng historischen Charakters unserer Erzählung, ihrer gewissenhaften historischen Treue. Jonas konnte gar nicht anders bethen. Er hatte sich in die Hand Gottes gelegt, den Tod als Strafe für seine Flucht bereitwillig angenommen: da er ihn nun nicht findet, konnte ihm der Fisch nur ein Anfang der Rettung sein, obgleich er ihren Ausgang nicht ahnen mochte. Das Gebeth ist zum Theil aus Psalmstellen mosaikartig zusammengesetzt, aber mit einer solchen Freiheit und einem solchen lyri-

schen Schwunge, dass es durchaus wie eine originelle, begeisterte Dichtung zum Herzen dringt und keine Spur schwächlicher Nachahmung an sich trägt. Wir haben hier wohl ein schlagendes Beispiel, wie man sich gegen offen liegende Wahrheiten verblenden kann. Unser Lied soll unpassend, schwach sein, überhaupt alle denkbaren Mängel haben — da man kaum etwas findet, was einen gewaltigern Eindruck auf den Leser macht, und das Gepräge ächter Poesie in so reiner, glänzender Schönheit an sich trägt, als das Gebeth des Jonas. Wie wir das Verhältniss des Erzählers zu Jonas selbst denken mögen, sicher dürfte sein, dass dieses Lied dem Jonas selbst angehört; es passt vollkommen zu der Grossartigkeit seines Charakters und Berufes. Im äussersten Falle können wir ein Verhältniss annehmen, wie es zwischen dem Evangelium des Lukas und den darin aufgenommenen Lobgesängen des Zacharias und der Maria statt hat. Die Allegationen sind, bis auf Eine (Vers 3), aus Davidischen Psalmen genommen: sie zeigen, welch' tiefe Wurzeln diese heiligen Lieder im Herzen aller Bether geschlagen hatten. Aus diesem prachtvollen Gebethe lernen wir nicht etwa Bedenken gegen seine Aechtheit schöpfen, sondern etwas Höheres und Besseres, wie wir bethen sollen.

v. 3. *Clamavi* ist als Präsens zu nehmen: „ich rufe;" denn aus dem Ganzen ergibt sich, dass Jonas in der Tiefe des Abgrundes, in der Trübsal noch ist, aus der er herausbethet. „Schoos *(venter)* der Unterwelt" ist die Tiefe, der Abgrund des Meeres, das Grab für ihn, nicht der Bauch des Fisches, vergl. Vers 4. Das erste Versglied findet sich Ps. CXX (CXIX), 1, ein allerdings spätes, wahrscheinlich nachexilisches Lied; die ganze Gebethsformel ist aber so allgemein, dass von einer gegenseitigen Entlehnung wohl kaum die Rede sein kann. Jedenfalls wäre sie an unserer Stelle ursprünglich, was auch schon durch das zweite parallele Versglied bestättigt würde, das im Psalm ganz fehlt.

v. 4. *Et* — knüpft erklärend an Vers 3 an, in wie ferne der Bethende sagen könne, dass er aus dem Schoose der Unterwelt rufe. *in profundum* müssen wir von *in corde maris* trennen: wo das Meer sein Herz, seine tiefste Tiefe hat, da warf ihn Gott in den Abgrund. Das *fut.* יסבבני *(circumdedit)* zeigt den Zu-

stand an, in dem sich der Prophet befindet; um *mare* (ים) nicht wiederholen zu müssen, gebraucht er *flumen* (נהר), „Strömung," vergl. Job XX, 7. Der Prophet kann von „Strömungen im Meere" reden; sie konnten den Seefahrern in der alten Zeit so wenig unbekannt sein, als sie es heut zu Tage sind. Die Strömungen des Mittelmeeres folgen dem Impulse, den sie durch den Strom der Gibraltar-Strasse empfangen haben, sie gehen von West nach Ost, an der syrischen Küste wenden sie sich nach Nord und endlich zurück nach Westen (vergl. Berghaus, Länder- und Völkerkunde, I. S. 570). *gurgites*, Wirbel, משברים, was sich bricht, die sich brechenden Wasserwogen. Das letzte Versglied ist aus Ps. XLII (XLI), 8; während aber dort der Ausdruck im bildlichen Sinne von den Fluthen der Leiden und Schmerzen steht, wendet ihn der Prophet nach seiner buchstäblichen Bedeutung an.

v. 5 bildet mit Vers 4 Ein Ganzes. In diesem Augenblicke erfährt er an sich die ganze Strenge der göttlichen Strafe, aber in einer Weise, die ihm zugleich ein Unterpfand der göttlichen Erbarmung ist. *abjectus sum*, ich bin verstossen, nicht: ich bin verworfen. Wir können es auch als Präsens fassen. Indem der Prophet in den Rachen des Fisches stürzt, ruft er aus: ich werde verstossen weg vom Angesichte Gottes, aber ich werde es wieder zu sehen bekommen. „Den Tempel sehen" ist vollkommen parallel zu „das Angesicht Gottes sehen". Wer in die Unterwelt hinabsteigt, der schaut nicht mehr das Angesicht Gottes, vergl. das rührende Gebet des Königs Ezechias (Is. XXXVIII, 11): „Ich sprach: Nicht schauen soll ich fürderhin den Herrn, Gott, im Lande der Lebendigen: nicht ferner die Menschen sehen, sondern die Bewohner der Stille." Hinausgestossen werde ich — heisst somit: ich gehe in den Tod, ich steige hinab in die Unterwelt: aber sie wird ihre Beute nicht festhalten können. „Denn du wirst meine Seele nicht in der Hölle lassen, noch deinem Heiligen zu sehen geben die Verwesung, Ps. XVI (XV), 10." *projectus sum*, im Hebräischen noch stärker und bezeichnender: „ich bin abgeschnitten" — werde abgeschnitten, d. h. mit meinem Leben hat es ein Ende; dadurch wird man dann von selbst dem Blicke Gottes entrückt, aus seinem Angesichte entfernt. Das erste Versglied ist aus Ps. XXXI (XXX), 23, aber gerade wie oben, da

es vom Psalmdichter im bildlichen Sinne (Alles ist verloren!), vom Propheten im buchstäblichen Sinne gebraucht ist: er stieg hinab in die Gruft, er lernte die ganze Bitterkeit des Todes kennen. Darin lag auch die sühnende Kraft seiner Opferhingabe.

v. 6. In drei parallelen Gliedern beschreibt Jonas seinen Sturz in's Meer. „Wasser umgeben mich“ *sc.* und dringen bis an die Seele, an das Leben. Ebenso heisst es bei Jer. vom Schwerte, dass es bis an die Seele dringe. *abyssus* = *mare*, תהום; *pelagus*, im Grundtexte „Schilf“; Meergras umgibt mein Haupt, nicht gerade das Meergras auf dem Grunde des Meeres, da die einzelnen Versglieder keine Steigerung enthalten, sondern das Gras, welches überhaupt im Meere ist, sei es auf oder im Meere. Da ים סוף (Schilfmeer) das rothe Meer bezeichnet, und תהום und מים unmittelbar vorangehen, so hat Hieronymus סוף gleich selbst in der Bedeutung „Meer“ genommen, obgleich ים סוף zunächst nur das rothe Meer, nicht Meer schlechthin ist. Das erste Versglied ist aus Ps. LXIX (LXVIII), 2, aber mit dem stärkern אפפוני (vergl. Ps. XVIII, 5) statt באו, *intraverunt*, und mit derselben sich gleichbleibenden Uebertragung des bildlich gebrauchten Ausdruckes in den eigentlichen. Zur Uebersetzung des Hieronymus vergl. noch den Chaldäer ימא דסוף, *mare algosum*, der das fehlende ים ergänzt, und den Ausdruck selbst im eigentlichen, engern Sinne vom rothen Meere nimmt, vergl. die rabbinische Legende, nach der Jonas vom Fische am Ufer des rothen Meeres ausgespieen wurde. Ein ziemlich weiter Weg — durch die Meerenge von Gibraltar und um das Kap der guten Hoffnung, den der Hai auch bei all seiner bekannten, furchtbaren Kraft und Schnelligkeit kaum in drei Tagen und drei Nächten zurücklegte. Wir haben aber in dem Missverständnisse des Wortes סוף die Quelle dieser abentheuerlichen Tradition und zugleich an einem Beispiele den Unterschied zwischen Legende und Geschichte. Die Nähe des festen Landes gibt sich überall durch Seetang zu erkennen, an ihm ist besonders der Hellespont und die Propontis reich (vergl. Belon, *Observations*, bei Rosenmüller). Doch konnten sich die Alten in den Ausdruck „Meergras umgibt mein Haupt“ nicht finden; die LXX und wie

es scheint auch der Syrer nahmen סוֹף = סוֹף, Ende, Aeusserste (ܒܥܘܡܩܗ *in profunditate ejus sc. maris*).

v. 7. In lebhafter Schilderung beschreibt Jonas sein Versinken im Meere. Wir haben in den Versen 5, 6, 7 eine Steigerung. Vers 5 enthält das Urtheil, welches über Jonas gefällt ist: er muss sterben; Vers 6 und 7 die Ausführung: Jonas wird in's Meer gestürzt und sinkt hinab bis auf seinen tiefsten Grund. *extrema* sind die Wurzeln der Berge. Am Grunde des Meeres haben die Berge (die Felsen, Klippen, Vorgebirge, dann alle Gebirge), im weitern Sinne die ganze Erde ihre Wurzeln. Psalm XXIII, 2: „Er hat auf Meere sie gebaut, auf Ströme sie (die Erde) gegründet." Ps. XVII, 16: „Es zeigten sich der Fluth Ursprünge, entblösst der Erde Vesten vor deinem Dräuen, Herr." *extrema*, קֶצֶב (das *verb.* scheiden, schneiden), Abschnitt = Ende, dann Abschnitt = Zuschnitt, Gestalt, vergl. Meier, Wurzelwörterb. S. 345. Ges. *thesaur.* „Die Riegel der Erde haben mich umschlossen," nach der Auffassung des Hieronymus = haben mich umgeben, so dass dieses Versglied dem ersten parallel wäre: „Ich steige hinab zu den Wurzeln der Berge, die Riegel (und Säulen) der Erde umschliessen (umgeben) mich auf ewig" — *(quod Jonas) venerit usque ad profunda terrarum, quibus quasi vectibus et columnis Dei voluntate globus terrae sustentatur, nulli dubium est.* Der Grundtext lautet einfach: „die Erde — ihre Riegel hinter mir," wobei wir die Copula „sind" ergänzen können, aber immer mit der Bedeutung: „sind geschlossen." Jonas steigt herab zur Unterwelt; ihre Riegel öffnen, die der Oberwelt verschliessen sich ihm. Wir übersetzen daher jedenfalls entsprechender: „die Riegel der Erde schliessen mich ab (statt ein, im Sinne des Hieronymus)." „Auf ewig" *sc.* wie sie (die Riegel der Erde) meinen. Sie werden personificirt, was sie verschliessen, verschliessen sie auf ewig. *et*, wie das obige *verumtamen; corruptio*, Verderben, Verwesung, hier: Ort der Verwesung, das Grab, die Grube; שחת von den LXX, dem Chaldäer und Syrer in Uebereinstimmung mit Hieronymus gegeben; gewöhnlich bedeutet es „Grube (שׁוּח)", was hier näher liegt, und auch der Sägolatbildung mehr entspricht. Vergl. die Lexx.

v. 8. Da in dieser Trübsal ruft er auf zum Herrn, voll des Vertrauens und der Ergebenheit. *cum angustiaretur*, die Auflösung des Infin. = *in deficiendo apud me spiritu meo; angustiari*, עטף, verschmachten, bange haben; dem Verschmachtenden wird es zu enge; *in me* gehört zu *anima*, „die Seele, die in mir ist," bei mir, על bezeichnet zugleich die Herrschaft, welche die Seele „im Menschen und über den Menschen" ausübt; vergl. Ps. XLII (XLI), 5. *ut veniat*, im Hebräischen ותבוא, *et veniet*, gerade wie oben *et sublevabit*. „Mein Gebeth zu deinem heiligen Tempel," d. i. das zu deinem heiligen Tempel gerichtet ist.

v. 9. Alle ältern Erklärer von Hieronymus an und auch die Mehrzahl der Neuern verstehen *misericordia* von Gott und betrachten das zweite Versglied als Nachsatz zum ersten: „Die ehren Nichtigkeiten der Lüge (eitle, trügerische Götzen), verlassen ihre Gnade (ihren gnädigen und barmherzigen Gott)." Aber das scheint mir doch etwas matt, und Vers 10, der offenbar einen Gegensatz bilden soll, passt nicht gut. Noch weniger Hitzig: „die stossen ihr Glück von sich," da חסד nur Gnade, Huld, Liebe heisst. Mir scheinen beide Versglieder parallel zu sein mit fehlendem Nachsatze, der sich aus Vers 10 von selbst ergänzt, so dass wir in *derelinquunt* (יעזבו) das *temp. fin.* statt der Wiederholung des Particips haben: „die ehren Nichtigkeiten, die verlassen ihre Huld (den gnädigen Gott)" *sc.* kommen um: ich aber werde gerettet werden, werde dir Lobopfer bringen. Das erste Versglied ist aus Ps. XXXI (XXX), 7: „ich hasse die ehren Nichtigkeiten der Lüge." הבלי־שוא zeigt, dass *frustra* zu *vanitates* gehört, der ganze Ausdruck bezieht sich auf die Götzen (*idola vana*), die schon Deut. XXXII, 21 *vanitates* genannt werden. Wie dem *custodire* das *derelinquunt* gegenübersteht, so *misericordia* dem *vanitates frustra*, desshalb wird es gewiss richtig auf „Gott" bezogen, der gegenüber den trügerischen Täuschungen der Götzen Gnade und Huld heisst, vergl. Ps. CXLIV, 1. Ueber die Construction vergl. Is. V, 8. Ges. Gramm. §. 131. 2.

v. 10. *In voce laudis*, „unter Lobpreisungen," oder in Rücksicht auf Ps. L, 14: „Opfere Gott Lob und zahle dem Höchsten

deine Gelübde" — könnte man auch übersetzen: „ich werde opfern mit Lobpreisung," die Stimme des Preises wird mein Opfer sein. Was ich gelobte, werde ich darbringen — ohne nähere Bezeichnung seines Gelübdes. Das nächste Opfer ist: Lobpreis Gottes nicht bloss für die Errettung, sondern für seine wunderbaren Fügungen bisher insgesammt, vom Sturme an bis auf seine wunderbare Erhaltung im Fische. Doch wendet Jonas durchaus die Psalmstellen frei an, wesshalb wir auch bei der Auffassung des Hieronymus (mit den Erklärern überhaupt) bleiben können: *in voce laudis et confessionis immolabo tibi.* — *pro salute*, nach dem Chaldäer פורקן נפשי *redemptio animae meae* = *pro salute animae meae*, LXX *σωτηρίον*, mit ausgelassenem *περὶ* (?), „wegen der Rettung" *Vat.*, *εἰς σωτήριόν μου Alex.*, was ich gelobt habe zu meiner Rettung. Die Masorethen dagegen trennen ישועתה ליהוה von אשלמה, und behandeln es als eigenes Versglied: „dem Herrn ist das Heil," was entsprechender ist.

v. 11. Zu *evomuit* bemerkt Hieronymus in seiner prachtvollen Erklärung des Jonas, in dem er ein Vorbild Jesu Christi sieht: *quod scribitur evomuit ἐμφοτικότερον debemus accipere: quod ex imis vitalibus mortis victrix vita processerit.* Ein Analogon für die Bewahrung des Jonas im Bauche haben wir wohl in der Bewahrung des Lazarus im Grabe; denn auch über ihn hatte der Tod noch nicht seine volle Gewalt bekommen.

Cap. III.

v. 1. Wo Jonas vom Fische an's Land geworfen wurde, wo der neue Ruf Gottes an ihn erging, verschweigt die Erzählung als Nebensache. Die ältern Erklärer füllen die Lücke gerne dadurch aus, dass sie annehmen, Jonas sei nach Jerusalem gegangen, habe sein Gelübde gelöst und dort auf ein Neues den Befehl, in Ninive zu predigen, erhalten. Wahrscheinlicher ist immerhin, dass die Berufung Gottes sogleich nach der Errettung des Jonas erfolgte. Er hatte in ihr ein Unterpfand der vollkommenen Vergebung. Diese erneute Berufung war für ihn keine Last

mehr, sondern eine Gnade. Jonas hatte sich nicht mehr für würdig gehalten. Gut bemerkt Hieronymus: *Non dicitur Prophetae, quare non fecisti, quod tibi fuerat imperatum, sed sufficit ei naufragii et devorationis sola correptio: ut qui imperantem non senserat Dominum, intelligeret liberantem.*

v. 2. Auch hier wird, was er zu predigen habe, nicht angegeben; die Hauptsache ist, dass er nach Ninive geht und in ihr predigt.

v. 3. Aus „und Ninive war eine grosse Stadt" darf man nicht folgern, dass die Stadt zur Zeit der Abfassung unsers Buches schon zerstört gewesen sei (606 v. Chr.); היתה ist das synchronistische Imperfectum, vergl. Delitzsch, Ueber das Buch Jona in der Zeitschrift für lutherische Theologie von Rudelbach-Guericke, Jahrgang 1840, 2. Heft: „Eben so unstatthaft scheint es uns, mit Krahmer aus dem היתה 3, 3 zu schliessen, dass das Buch nach 625 (als dem Jahre der Zerstörung Nineve's unter Cyaxares) abgefasst sein müsse. Jona's היתה kann allerdings nicht Präsens sein, aber es ist auch nicht der geschichtliche Aoristus (ותהי), sondern das synchronistische Imperfect, ganz wie Gen. I, 2. Nineve war, als Jona hinkam, eine grosse Stadt, d. h. er fand sie als solche. Es ist das arabische فكانت mit dem übrigens die modernen Horoscopen des Buches Jona das وهى in Abulfeda, *Histor. anteislam.* S. 52, Zeile 4 von unten vergleichen mögen." An die Beschreibung, dass Ninive eine grosse Stadt war, knüpft sich das Weitere, wie gross sie war. Letzteres ist für die Erzählung von besonderer Wichtigkeit. *itinere trium dierum*, Hieronymus, *civitas magna et tanti ambitus, ut vix trium dierum posset itinere circumiri.* Die Alten gaben den Umfang der Mauern von Ninive zu 480 Stadien an, 24 Stunden, die auch nach unserer gewöhnlichen Berechnung drei Tagemärsche ausmachen. Hieronymus hat in seinem Commentare *magna Dei* (nach dem Hebräischen לאלהים): es scheint in der Vulgata nur herausgefallen zu sein. Der Zusatz *dei* erhöht das *magna:* „eine Stadt gross vor (für) Gott," vergl. den Chaldäer: קדם יי" *coram Deo*, Gen. X, 9. Gut hat Hieronymus das

ל mit dem Genitiv gegeben; es ist das *Lamed possessionis*, Ges. Gramm. §. 112.

v. 4. „Eine Tagereise weit,“ parallel dem obigen: ein Drittheil der Stadt. Jonas durchwanderte ein Drittheil der Stadt; der Erzähler sagt nicht, wie lange er dazu gebraucht habe. Der Nachdruck liegt auf der Busse der Niniviten. Seine Predigt machte einen solchen Eindruck, dass er kaum ein Drittheil der Stadt durchzogen hatte, als schon die ganze Stadt Busse that. Die Einwohner Ninive's mochten schon Vieles — *fama crescit eundo* — von den grossen Propheten Israels, von Elias und Elisäus, gehört haben: um so mächtiger war der Eindruck, als ein solcher Prophet nun selbst in ihrer Mitte auftrat. Die Busswirkung der Niniviten, da einer der Propheten unter ihnen erschien, von denen sie nur als ausserordentlichen Werkzeugen der göttlichen Strafgerechtigkeit oder Hilfe gehört hatten, ist psychologisch unschwer zu begreifen. „Und Jonas fing an hineinzugehen in die Stadt eine Wanderung (מהלך, eine Strecke Wegs) von Einem Tage“ scheint allerdings zwei ausserordentliche Dinge anzeigen zu wollen, einmal, dass die Niniviten wirklich schon am ersten Tage Busse thaten (er ging hinein in die Stadt, so weit er an einem, am ersten Tage kam), dann, dass Ninive drei Tagereisen nicht im Umfange (wie es schon Hieronymus erklärt), sondern im Durchmesser hatte. Die Intention des Erzählers scheint, weil er denselben Ausdruck (Vers 3 und 4) gebraucht, darauf hinzuweisen. Das Erste darf uns nicht befremden, es zeigt nur an, dass die Predigt des Jonas von den Niniviten gleich anfänglich gläubig und im Geiste der Busse aufgenommen wurde. Das Zweite darf uns wenigstens nicht gleich mit Hitzig gegen den historischen Charakter unsers Buches einnehmen. Der Erzähler kann Ninive mit seinen Umgebungen gemeint haben — die naheliegenden Dörfer, Villen und Häuser ausserhalb der Ringmauern. Aber wie gesagt, scheint das die Erzählung bloss anzudeuten, so dass wir von vorne alle Consequenzen, die man mit Sicherheit daraus ziehen wollte, abweisen müssen. „Noch vierzig Tage,“ d. h. bald, in kurzer Zeit; „wird zerstört werden,“ d. i. untergehen, die Art und Weise wird nicht bezeichnet; Gott stehen alle Mittel und Wege offen.

v. 5. „Sie glaubten an Gott," d. i. an die Drohung Gottes; wörtlich: ויאמינו „sie hielten fest an Gott", sowohl vom Vertrauen, als vom Glauben gesagt. „Und sie riefen aus" = man rief aus; sie riefen unter sich selber aus. Der Prophet hatte nur gedroht, nur Strafe verkündet: sie nehmen diese Strafverkündung im rechten Sinne als eine Aufforderung zur Busse. „Vom Grossen bis zum Kleinen" = Alle ohne Unterschied, selbst bis hinauf zum Könige, dessen Verhalten noch besonders geschildert wird. *Praedicant jejunium et vestiuntur saccis. . . . Dignus et victus et habitus poenitentiae, ut qui offenderant Deum luxu et ambitione, eorum damnatione placent, per quae prius offenderant. Saccus et jejunium, arma sunt poenitentiae, auxilia peccatorum. . . . Major aetas incipit, et usque ad minorem pervenit: nullus enim absque peccato, et si unius quidem diei fuerit vita ejus, et innumerabiles anni illius. Si enim stellae non sunt mundae in conspectu Dei, quanto magis vermis et putredo et hi qui peccato offendentis Adam tenentur obnoxii?* Hieronymus.

v. 6. Die Erzählung hebt von dem tiefen Eindrucke, den die Predigt des Jonas in Ninive machte, ein Beispiel im Speziellen heraus, freilich auch das Wichtigste, die Bekehrung und Busswirkung des Königes selbst. *verbum*, Wort, d. i. der ganze Vorfall, die Thatsache vom Auftreten eines Propheten aus Israel. Gross und unerhört musste die Aufregung geworden sein, bis sie in die innern Gemächer eines Königes von Assyrien drang. Und welch' ein edles Beispiel der Gottesfurcht gab er! Er liess den Propheten nicht verfolgen und gefangen nehmen, er zog nicht etwa in eine andere Residenz, Ninive seinem Schicksale überlassend, er liess nicht seine Sklaven für ihn Busse thun; er schämte sich nicht, seinem Volke ein gutes Beispiel zu geben. *Regis ad exemplar totus componitur orbis!* Wie sollte Gott nicht schon um seinetwillen Ninive verschonen? „Ein Busskleid tragen und in Asche — auf dem mit Asche bestreuten Boden — sitzen" sind bei allen Völkern des Orientes die bekannten Zeichen der Trauer und Busse.

v. 7. *Et clamavit et dixit*, im Hebräischen genau: „er liess ausrufen und sprach." Das Subj. ist „der König". *ex ore regis et principum* enthält die übliche Form aller königlichen Pro-

klamationen; treffend vergleicht Mercier: *de par le roy et son privé conseil;* die *principes* sind der Staatsrath, der von den obersten Hofbeamten gebildet wurde. *ex ore*, טעם, Geschmack, könnte Hieronymus für das Organ des Geschmackes, Mund, genommen haben, wahrscheinlicher ist es aber nur eine freie Uebersetzung, Job XII, 20 hat er *doctrina* (Geschmack = Einsicht), das chaldäische טעם Dan. III, 29 (*Vulg.* 96) mit *decretum* gegeben, was es auch hier heisst: aus Befehl, auf Entscheid des Königs und seiner Grossen; ebenso der Syrer (ܦܘܩܕܢܐ) und Chaldäer. Ein allgemeiner Fasttag wird ausgerufen, der sich bis auf die Thiere erstrecken soll. Nicht als ob man aus Trauer der Thiere vergass, sondern es geschah, damit auch sie Busse thun. Der Mensch bildet nach der concreten Anschauung der Alten mit der ihn umgebenden Welt Ein Ganzes; sie trägt seine Freuden und sein Leid, sie frohlockt und trauert mit ihm. Wie man in Danksagung Alles schmückt und selbst die Thiere die Freude mitempfinden lässt, so müssen sie auch den Schmerz des Menschen und seine Entsagung theilen. Gerne bezieht man Virg. Ecloge V, 24 — 26 als Parallele auf unsere Erzählung. Doch passt sie nicht ganz. Dort unterlassen die Hirten aus Trauer über den Tod des Daphnis die Pflege der Heerden, hier geschieht es aus Busse.

v. 8. Mit Busssäcken soll man die Thiere umhängen, wie die Menschen, wobei schon Chrysostomus auf die Sitte hinweist, bei Leichenbegängnissen die Pferde mit schwarzen Tüchern zu behängen. Entsprechender aber ist Herod. IX, 29, wo er berichtet, dass die Perser zum Zeichen der Trauer den Pferden die Mähnen abschnitten, ebenso Plutarch. *vitt. parall. Arist.* c. 14: *καὶ γὰρ ἑαυτοὺς ἔκειρον ἐπὶ τῷ Μασιστίῳ, καὶ ἵππους καὶ ἡμιόνους.* Die prächtigen Schabracken, die Sättel und Zäume, mit denen im Oriente ein so grosser Luxus getrieben wird, sollten während der Zeit der Trauer verschwinden. In öffentlichen Buss- und Bittgängen, bei denen sie auch Thiere, mit Säcken behangen, umherführen mochten, sollte Gott um Gnade und Erbarmen angefleht werden. Oeffentliche Klageakte haben im Oriente eine viel ergreifendere Gestalt, als im Abendlande. *in fortitudine = totis viribus* (Mercier), *vehementer*, laut und inbrünstig.

iniquitas, חמס, Gewaltthat, welche durch die Hand verübt wird; ihm gegenüber ist „böser Weg“, die verkehrte, böse Gesinnung — das böse Sinnen und Thun. Doch steht „böser Weg“ = böse Handlungsweise allgemein, davon wird dann erst ein bestimmter Fall: „Gewaltthat,“ Raub, Ungerechtigkeit, ungerechtes Gut herausgehoben. „*Hebraei* ומן־החמס אשר בכפיהם, *de rei raptae restitutione intelligunt: unde et in Talmudicis scriptis inquiunt, eum qui peccatum quidem confitetur, sed raptum quod penes se habet, non restituit, ei persimilem esse, qui prae manibus habet reptile, qui etsi omnibus aquis quae usquam locorum sunt ablutus fuerit, non lustratus erit, donec e manibus illud abjecerit: quod ubi primum fecerit, tinctus aqua, purus jam erit. Unde et nostri inquiunt, Non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Quod tamen ita accipiendum, non quasi in hujusmodi restitutionibus et satisfactionibus (ut appellant) sit justificatio ponenda: sed quod seriam illam poenitentiam, cujus fundamentum est fides, non possint non haec externa consequi. Non magis enim sine operibus viva ac vera fides esse potest, quam sine fructu bona arbor.*“ Mercier.

v. 9. Zu *quis scit* vergl. Joel II, 14. *ignoscat*, „vergeben,“ נחם, „Mitleid haben, bereuen.“ Amos VII, 3, 6 gibt er's mit: *misertus est*, ebenso gleich im folgenden Vers 10. Jer. XX, 16 hat er *poenituit eum*. Ueber die Grundbedeutung von נחם vergl. die Lexx. Fürst gegen Meier, der es auf נחה reducirt, „drängen,“ daran sich schliessend „heftig athmen“; *Piel* „aufathmen machen, trösten, rächen, sich an Jemand Trost, Genugthuung verschaffen.“ *Niph.* „leid sein lassen, bedauern, bereuen.“ Wurzelwörterbuch, S. 577.

v. 10. *Super malitiam* Hieronymus: *pro suppliciis et tormentis accipe*, vergl. I, 7. „sich über das Uebel erbarmen“ — eine rhetorische Figur, da es in der Wirklichkeit noch nicht existirt, wohl aber im Willen Gottes. Treffend bemerkt Hieronymus gegen den Vorwurf einer Inconsequenz, deren sich Gott schuldig mache: *Quin potius Deus perseveraverit in proposito suo misereri volens ab initio: nemo enim punire desiderans, quod facturus est comminatur.* Und unmittelbar zuvor: *Quia mavult*

poenitentiam peccatoris quam mortem, libenter mutavit sententiam, quia vidit opera commutata.

Cap. IV.

v. 1. Gott hatte dem Propheten die Begnadigung von Ninive kund gegeben. Dieser innere Vorgang wird nicht eigens berichtet, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. So lange der Prophet in seinem Amte ist, steht er in einem ausserordentlichen Verhältnisse zu Gott, unter ganz besonderer Einwirkung des Geistes Gottes; von diesem Zustande gilt, was Amos III, 7 sagt, dass Gott nichts thue, das er seinen Propheten nicht mittheilte. Die Art und Weise der Mittheilung bleibt uns für den hier gegebenen Fall verborgen. Jonas mag nach und nach zur Erkenntniss gekommen sein, dass Gott Ninive verschonen werde. Da erwachte in ihm der alte Unwille und falsche Eifer. — *affligitur*, nach dem Hebräischen genauer: *displicuit* — es missfiel ihm, „es war böse vor Jona — ein grosses Uebel;“ er ärgerte sich daran und zürnte darob.

v. 2. Die Vorwürfe, welche der Prophet Gott macht, werden durch *et oravit* und *obsecro* zart gemildert. Er trägt seine Befremdung, seine Entrüstung, die nachträgliche Selbstrechtfertigung seiner Flucht in Form eines Gebethes vor. Auch darin unterscheidet er sich von seinem frühern Betragen, dass er nicht mehr flieht, sondern ausharrt, sich aber den Tod wünscht. Der Grund seines jetzigen Unwillens, wie seiner Flucht war ein (falscher) Eifer für die Ehre Gottes, nicht Feigheit oder sonstige persönliche Rücksichten. Er spricht sich selbst deutlich genug aus: Gott ist gar gut und nachsichtig, und nimmt nur zu gerne seine Drohungen zurück, wodurch er in einem heidnischen Lande, das ihn nicht kennt, compromittirt werden muss. In Judäa, das seine Macht seit Jahrhunderten erfahren hat, mag er drohen und seine Drohung zurücknehmen; aber wird ein fremdes Volk nicht über so unmächtige Drohungen lachen und spotten? Werden die letzten Dinge nicht viel ärger sein, als die ersten? *numquid non est* — die Copula fehlt, wir würden eher ergänzen *fuit*, Hiero-

nymus scheint das *Praes.* wegen des folgenden *scio* gewählt zu haben; ist nicht das mein Grund (meine Rechtfertigung), dass ich weiss? *verbum* = *causa*, der Grund, die Ursache, das Wort, welches er zu sich selbst sprach; die LXX gut *οἱ λόγοι*, die Gründe. *praeoccupari*, gut קִדַּמְתִּי, „ich suchte zuvorzukommen einem neuen Auftrage", dann auch überhaupt: „ich eilte zu fliehen, ich floh eilends." *quia benignus*, ganz wie Joel II, 13, nur dass dort Hieronymus נִחָם mit *praestabilis*, hier genauer und deutlicher mit *ignoscens* (= *miserens*, vergl. II, 10) gibt. Ueber die Grundstellen, auf denen unser Ausspruch beruht, siehe Joel II, 13. Zu אָנָּה (vergl. Fürst, Handwörterb. S. 111) bemerkt Hieronymus gut: *Hoc quod nos interpretati sumus obsecro, et Septuaginta transtulerunt ὦ δή, in Hebraico legitur Anna, quae mihi videtur interjectio deprecantis significare blandientis affectum.*

v. 3. Lieber will der Prophet sterben, als sehen und erleben, wie Gott und seine Propheten mit Hohn und Schmach überhäuft werden. Es ist auch hier nicht Eifer für seine persönliche Ehre, sondern für die des Prophetenthums, welche von der Ehre Gottes unzertrennlich ist.

v. 4. Die Frage Gottes, welche für den Propheten zugleich eine Antwort war, ist allgemein und doppelsinnig. Jonas konnte nemlich die Frage, den Vorwurf auch so deuten, dass sein Zorn voreilig sei, dass Gott seinen Urtheilspruch über Ninive nicht ganz zurückgenommen habe. Und so erklärte er sich auch in neuer Selbsttäuschung und von seinem Eifer fortgerissen, den Vorwurf. Darum verliess er die Stadt, in Erwartung eines Gerichtes über Ninive, wenn es auch in anderer Weise, mehr mit der Milde Gottes übereinstimmend, gehalten werde. Sei es diese oder jene Offenbarung der Macht Gottes, wenn er nur seine Drohung nicht zu Schanden macht, und zeigt, dass er sie ausführen könnte, wenn er wollte. *bene* = *recte, juste.*

v. 5. Gar nichts nöthigt uns, dieses Hinausgehen des Propheten auf den neununddreissigsten oder vierzigsten Tag zu verlegen. Er konnte es schon früher thun, und das ist in der That wahrscheinlicher. Gott belehrte ihn da auf eine höchst liebreiche

und eindringliche Weise über die Begnadigung der Stadt, damit er seine Sendung für sie vollende, was er wohl auch that, wenn die Erzählung gleich davon nichts erwähnt. Sie bricht überhaupt plötzlich ab, und weiset darin sichtbar auf die ihr zu Grunde liegende Tendenz hin; sie ist eine Tendenz-Erzählung, wie wir mit einem modernen Ausdrucke sagen könnten. Jonas mochte seine Aufgabe in Ninive einstweilen für geschlossen halten, daher zog er sich aus der Stadt zurück, blieb aber in ihrer Nähe und behielt sie immer vor Augen, um den vierzigsten Tag abzuwarten, und sein prophetisches Werk nach der Offenbarung der göttlichen Machtfülle über Ninive wieder aufzugreifen und fortzusetzen, wie es Gott etwa noch gefallen möge. Er war wohl nie in einen engen Verkehr mit den Einwohnern getreten, und eine heilige Scheu mochte sie selbst von ihm ferne halten, so dass seine Entfernung vielleicht einige Tage nicht einmal bemerkt wurde. Jedenfalls war sie leicht begreiflich; der Prophet kann in das Gericht über Ninive gar nicht gezogen werden. Er muss sich entfernen. Um so inbrünstiger mochten sie Gottes Gnade anflehen, und um so ängstlicher jenes letzten Tages harren, wenn sie nicht, was mir zum wenigsten nicht zu verwerfen scheint, vom Propheten zuvor noch getröstet, der Vergebung Gottes versichert, und zum treuen Verharren in der Busse ermahnt wurden. Damit war seine Sendung für Ninive erfüllt. *et egressus est.* Mercier erklärt es falsch durch das *Plusquamperfectum: exierat*, ebenso sein treuer Nachgänger Rosenmüller. *et sedebat* = *habitabat*, *manebat*, וישב. Er baute sich ausserhalb der Stadt eine Hütte, da wollte er bleiben, bis er sähe, was Ninive geschehen, wie Gott darüber seine Herrlichkeit offenbaren werde. Dass die Stadt nicht zerstört werden sollte, das wusste er, was geschehen würde, wusste er nicht, somit konnte er seine Sendung nicht für geschlossen halten, und er blieb nicht aus Neugierde, sondern aus Pflicht und Schuldigkeit.

v. 6. Dass er nicht mit Recht zürne, aber in ganz anderer Weise, als Jonas meinte, das zeigt ihm Gott an einem schönen Beispiele. Er belehrt ihn über einen Beweggrund der Verschonung Ninive's — das Mitleid mit den vielen Unschuldigen. *hedera* — Epheu, wozu indess Hieronymus selbst bemerkt,

dass es nicht ganz passe, indem er den hebräischen Namen *Ciceion* und den syrischen und punischen *Ciceia* anführt — nicht wie die meisten exegetischen Handbücher nach der Ausgabe des Erasmus noch immer haben *Elceroa* (الخروع). *Ex hoc verbo* — heisst es in den Noten der Ausgabe der Werke des Hieronymus von Martianay, tom. III. fol. 1491 — *intelliges temeritatem veterum editionum, quae non lectionem genuinam Hieronymi Ciceia, sed vocem confictam Elceroa retinent apud Erasm. et Marian. Putavit enim Joannes Conon, qui voces Hebraicas supplere curavit in editione Erasmiana, linguam Punicam eamdem esse cum Arabica: et quia noverat Hebraeorum* קיקיון *Ciceion esse* אלכרוע *alcerva sive Elkeroa hodiernorum Arabum, ausus est reclamantibus omnibus exemplaribus manuscriptis Hieronymi, pro ciceia perperam substituere Elkeroa.* Hieronymus beschreibt dann die Pflanze als ein auch in Palästina einheimisches Gewächs näher mit folgenden Worten: *Est autem genus virgulti vel arbusculae, lata habens folia in modum pampini, et umbram densissimam, suo trunco se sustinens: quae in Palaestina creberrime nascitur et maxime in arenosis locis; mirumque in modum, si sementem in terram jeceris, cito confota consurgit in arborem, et intra paucos dies quam herbam videras, arbusculam suspicis.* Endlich schliesst er mit einem heitern, ironischen Ausfalle auf die Gelehrten seiner Zeit: *Unde et nos eodem tempore quo interpretabamur Prophetas, voluimus idipsum Hebraeae linguae nomen exprimere, quia sermo Latinus hanc speciem arboris non habebat: sed timuimus grammaticos, ne invenirent licentiam commentandi: et vel bestias Indiae; vel montes Boeotiae: aut istiusmodi quaedam portenta confingerent: secutique sumus veteres Translatores, qui et ipsi hederam interpretati sunt, quae Graece appellatur κισσός.* Indess haben die LXX κολοκύνθη, und ebenso der Syrer ܩܪܐ („Kürbis"), während der Chaldäer das hebräische Wort beibehielt. Gegenwärtig stimmen die Erklärer darin so ziemlich überein, dass die hier bezeichnete Pflanze der „Wunderbaum", die „Christpalme", *ricinus communis* sei. „Ein zweijähriges, bis zur Höhe eines schattengebenden Baumes während einiger Tage emporschiessendes (aber auch sehr vergängliches) Gewächs, mit einem erst krautartigen, dann holzigen,

inwendig hohlen Stamme voll Knoten und Gelenken und grossen, langgestielten, schildförmigen, sägeartig eingeschnittenen Blättern.“ Winer, Realwörterb. II, 806. Vergl. Allgemeine Naturgeschichte, Botanik von Bischoff, III, 1. S. 110. Rosenmüller, Alterthumsk. IV, 1. S. 123. Ueber das Etymon קִיקָיוֹן vergl. Delitzsch, Habak. S. 92. Anm. קיקיון von קִיקָא = קְאַקְא, *verb.* קוא, قَاءَ, *imp.* קְיו, *ricinus*, eigentlich Brechwurz. „Wie bezeichnend dieser Name ist, bestättigt sich aus dem, was Dioscor. IV, 164 über das Cicinum-Oel und die Sesam-Körner, ein starkes Purgir- und Brechmittel, sagt.“ — *et protegeret eum (laboraverat enim)*, nach dem Hebräischen genauer: „um ihn zu befreien (zu heilen) von seinem Uebel,“ d. i. von seinem Unmuthe. Der heil. Hieronymus hat „Uebel“ von der Sonnenhitze verstanden, und daher frei übersetzt: „denn er war müde;“ aber der Ausdruck geht mehr auf die Seelenstimmung. Auch in diesem Heilmittel liegt ein merkwürdiger Doppelsinn. Jonas hielt das Emporwachsen dieses Baumes für ein gutes Zeichen, für einen Wink Gottes, hier zu bleiben und abzuwarten, was Ninive geschehen werde. Da ihn Gott selbst auf eine so freundliche Weise zum Bleiben aufmuntert, kann es nicht fehlen, dass er sich und den Propheten noch auf eine wunderbare Weise rechtfertigen werde. Aber auch da hatte er sich arg getäuscht. Die dramatische Verwicklung steigert sich immer mehr, bis sie endlich auf einmal ihre glückliche Lösung findet. Da wir keine bestimmte, abgegränzte Zeit des Aufenthaltes Jonas' ausserhalb der Stadt haben, so nöthigt uns nichts, ein ganz ausserordentliches Wachsthum des Wunderbaumes zu postuliren. Schon dass er über die Hütte, das Lager des Jonas wuchs, war ihm ein gutes Zeichen und erfüllte ihn mit Freude. Es ist auch nicht gesagt, dass er ihm schon Schatten bereitet habe; gerade darin sah er sich getäuscht.

v. 7. Am Abend hatte sich Jonas des Baumes gefreut, am nächsten Morgen war er schon verwelkt. Niebuhr erzählt von den Blättern des Wunderbaumes, dass sie, kaum gepflückt, auch schon verdorrten. Wenn ein Wurm die Wurzel des noch krautartigen, zarten Stammes zerfrass, musste die ganze Pflanze noth-

wendig schnell absterben und verwelken. Schon Michaelis (*Supplem.* pag. 2189) und nach ihm Rosenmüller, Ackermann und Maurer machen darauf aufmerksam, dass an heissen Tagen nach einem Regen plötzlich schwarze Raupen in so grosser Anzahl am Ricinus erscheinen, dass sie in Einer Nacht alle Blätter abfressen. Aber hieher passt das nicht, der Ausdruck *percussit* (ותך) ist auf die Wurzel zu beziehen; die Folgen zeigten sich bald an der ganzen Pflanze. *in ascensu*, wörtlich dem Hebräischen nachgebildet: „da aufstieg die Morgenröthe für den folgenden Tag," beim Anbrechen der Morgenröthe des nächsten Tages.

v. 8. Und überdiess wurde noch ein ausserordentlich schwüler Tag. Da sich Jonas wieder getäuscht sah, wünschte er sich auf ein Neues den Tod. Sein Unwille, seine Verzagtheit kam nicht von der Hitze her, sondern von der Erkenntniss, dass er auch hier seines Bleibens nicht habe. Darin, dass Gott die Pflanze plötzlich vernichtet und eine brennend heisse Sonne über ihn schickt, sieht er ein Zeichen des Willens Gottes, nicht zu bleiben und nicht zu warten, was Ninive geschehe; denn nun, das blieb ihm nimmer verborgen, wird Ninive nichts geschehen, und Alles wird beim Alten bleiben. So musste auch der alte Unwille, die alte Selbstrechtfertigung wieder erwachen: Was liess ich mich bethören, gehet Gott einmal sein Erbarmen über seine Ehre! *vento calido,* im Hebräischen קדים, „der vordere (Ost-) Wind," der heftig und glühend heiss weht. *urens*, im Hebräischen חלישית, das gewöhnlich mit „schweigend, stille", davon abgeleitet „schwül, drückend heiss" übersetzt wird, von חרש, stille sein, wenn nicht die andere Ableitung von חרש, scheiden, brennen, schneiden = חרת, חרץ, חרם (חֶרֶס, die brennende, stechende Glut, Sonne) vorzuziehen ist. *percussit sol* = die Sonne stach auf das Haupt. *aestuabat*, im Hebräischen „verschmachten". *petivit animae suae* = *sibi*, im Hebräischen steht der Accusativ *animam suam*, „er forderte seine Seele zu sterben," er forderte seine Seele, sein Leben von Gott, zu sterben; besser als: er forderte seine Seele auf zu sterben, was שאל nicht heisst; Ges. *thesaur. deposcit, appellavit, vocavit vitam suam ad moriendum;* dagegen Hitzig: „da forderte er seine Seele, um zu sterben, nämlich

von Gott, in dessen Hand sie ist (Hiob XII, 10), vergl. נשאל, sich erbitten, losbitten. Er bath, Gott möchte seine Seele *ἀπολύειν* (Luc. II, 29), auf dass er sterbe. Die Formel rührt aus 1 Kön. XIX, 4 her."

v. 9. Gott legt das Zürnen des Propheten so aus, als ob es aus Mitleid über den Epheu (den Wunderbaum) entsprungen wäre, der ihm leid thue. *irasci*, zürnen, überhaupt: bewegt, aufgeregt sein. „Bist du mit Recht aufgeregt wegen des Epheu's?" Jonas bleibt auch gleich dabei stehen, obwohl das nicht der nächste Grund seines Unwillens war; er schloss die andern von selbst mit ein.

v. 10. Gott lässt diesen Grund gelten, und zieht daraus einfach und eindringlich die Folgesätze für sein eigenes Verhalten Ninive gegenüber: 1) Du hältst dein Mitleid, deinen Zorn gerechtfertigt einer Sache gegenüber, die dich nichts angeht, an die du kein Recht hast (du hast die Pflanze nicht wachsen lassen): und mein Mitleid mit Ninive sollte nicht gerechtfertigt sein, das doch meine Stadt ist, die ich erbaut habe? 2) Du hältst dein Mitleid, deinen Zorn gerechtfertigt wegen einer Pflanze, die keinen Werth hat, deren es noch viel Tausende gibt: und mein Mitleid mit Ninive sollte nicht gerechtfertigt sein, einer Stadt, die ihres Gleichen auf Erden nicht mehr hat? 3) Du hältst dein Mitleid mit einer Pflanze gerechtfertigt, weil sie dir unverschuldet zu leiden schien, weil sie kaum aufgeblüht, auch schon verwelkte: und mein Mitleid mit den Hunderttausenden unschuldiger Wesen in Ninive sollte nicht gerechtfertigt sein? Die beiden Begriffe Zorn und Mitleid wechseln nach dem Objekte; man zürnt über das Geschehene, man hat Mitleid ob des Gedrohten; darum heisst es von Jonas: „du zürnst," denn die Pflanze ist schon verwelkt, von Gott passt aber dieser Ausdruck nicht, weil Ninive noch nicht zerstört ist, also das noch nicht Gegenstand des Zornes (des Unwillens, der Reue), sondern nur des Mitleids sein kann. *in qua non laborasti*, „mit der du keine Mühe," auf die du also auch keinen Anspruch, auf deren Besitz du keinen Rechtstitel hast, und doch betrübt, erzürnt dich ihr Verwelken. *sub una nocte*, ganz unser: „über Nacht," über Nacht entstand, über

Nacht verging er; im Hebräischen „Sohn einer Nacht“, *nata est*, sehr gut das hebräische הָיָה gegeben; „er (der Epheu, der Wunderbaum) wurde über Nacht.“ Was über Nacht wird und über Nacht vergeht und seiner Natur nach vergänglich ist, hat keinen Werth, oder soll das Menschenherz wenigstens nicht leidenschaftlich an sich fesseln. Der Wunderbaum ist in Wirklichkeit ein gewöhnliches, alltägliches Gewächs.

v. 11. Nun hatte Gott dem Propheten vollkommen gezeigt, dass er nicht recht gezürnt habe. Beschämt bethet er die Wege Gottes an, kehrt zurück nach Ninive, verkündet ihre Begnadigung und verlässt die Stadt im Frieden, begleitet von dem Danke ihrer Einwohner, dass er sie zur rechten Zeit noch gewarnt habe. Sie erkannten in der Sendung des Propheten ein Werk göttlicher Erbarmung, nicht geringer, als in der Verschonung selbst. Wären sie nicht gewarnt worden, hätten sie auf die Stimme Gottes nicht gehört — was würde den Arm der göttlichen Strafgerechtigkeit aufgehalten haben? *Quid sit (sc. discriminis) inter* . . . von Hieronymus gut erklärt: *Propter innocentiam et simplicitatem*, *ut lactentem monstret aetatem et relinquat intellectui*, *quantum sit numerus aetatis alterius*, *quum tantus sit parvulorum.* Wir brauchen den Ausdruck 120,000 (Kinder vom zartesten Alter) nicht im streng buchstäblichen Sinne zu nehmen, wonach die Bevölkerung der Stadt bei zwei Millionen betragen haben müsste. Indess stimmen selbst damit die Berichte der Alten über die colossale Grösse von Ninive zusammen. Neben den unschuldigen Kindern steht gut das schuldlose Thier, von der Sorge, der Liebe, dem Mitleide Gottes ist keines seiner Geschöpfe ausgeschlossen, vergl. Ps. CIV (CIII). Darum fordert der Psalmist alle Geschöpfe auf, den Herrn zu loben und zu preisen, Ps. CXLVI. Schliessen auch wir mit den Worten und dem Wunsche Merciers: *Haec ad Jonam Dominus dixit, ut agnosceret suam temeritatem et caecitatem in judicando de Domino. Unde huic argumento a minori nihil respondisse legitur sed judicio Dei acquievisse. Hac suavissima sententia, quae immensam Dei bonitatem in omnes creaturas suas apertissime ostendit, et quam neminem perire velit, suam Jonas claudit prophetiam. Ita Jonas non solum poenitentiam praedicat, verum et maximam Dei bonitatem in resipiscentes.*

Haec sunt nostris temporibus accommodanda, quibus usque adeo omnia et domi et foris sunt turbata, ut nullum nostris rebus exitum videam, nisi seriam agamus poenitentiam et totum vitae genus commutemus, ad Domini misericordiam confugientes. Faxit Deus, ne haec sine fructu legerimus: cui laus, honor et gloria in omnem aeternitatem. Amen.

M I C H Ä A S.

Einleitung.

§. 1.

Michäas*) aus Moreschet, oder, wie Hieronymus den Namen schreibt, Morasthi**), weissagte nach der Ueberschrift

*) *Michaeas,* מיכה, neben מיכיה, verkürzt aus מיכיהו; Hieronymus hat mit den LXX מיכיה gelesen, woher sein *Michaeas* (*Μιχαίας*); nur Nehem. XI, 17 hat er *Micha.* Gegenwärtig erklärt man מיכה, מיכיה, wie מיכאל, „wer ist wie Jehova (der Herr)?" Hieronymus hat מיכה von der Wurzel מכך (מוך) „magern, zusammensinken" abgeleitet, und darum mit: *humilitas* gegeben; *ad Michaeam . . . qui interpretatur humilitas;* ebenso Abarbanel, Simonis und Hiller: *attenuatio Domini,* oder *attenuatio erit* (יהוא). Doch ist die erstere Deutung vorzuziehen.

**) *Ad Michaeam Morasthiten,* das hebräische המרשתי als Ortsnamen gelesen, während es das *gentilitium* von מרשת ist, „der aus Moreschet Gebürtige." Der Ortsname Moreschet kommt I, 14 vor; seine Identität mit dem unsrigen kann keinem gegründeten Zweifel unterliegen. Dort steht es in Verbindung mit der Philisterstadt Gath, so dass es in dessen Nähe gesucht werden muss. Damit stimmt auch Hieronymus überein, wenn er von Morasthi sagt: *Qui usque hodie juxta Eleutheropolim urbem Palaestinae haud grandis est viculus.* Denn von Gath (*Geth*) sagt er: *Geth una est de quinque urbibus Palaestinae* (d. i. von den fünf Philister-Städten)*, vicina Judaeae confinio, et de Eleutheropoli euntibus Gazam nunc usque vicus vel maximus.* Er spricht von beiden als noch bestehenden Orten, und bestimmt ihre Lage nach dem bekannten Eleutheropolis, so dass Morasthi zwischen Gath und Eleutheropolis gelegen sein mochte. Leider ist die Lage von Gath noch nicht ermittelt und

seines Buches unter den Königen Joathan, Achaz und (in den ersten Jahren des Königes) Ezechias (758 — 725). Eine indirekte Bestättigung, dass er wenigstens nicht später lebte, enthält Jer. XXVI, 18 und der zweite Theil der Ueberschrift selbst, sowie I, 6, wornach Samaria, das im sechsten Jahre des Königes Ezechias (722) nach dreijähriger Belagerung zerstört wurde, noch steht.

Näheres über seine prophetische Thätigkeit erfahren wir nichts, wenn wir nicht etwa auf I, 8—16, sowie Jerem., die eben citirte Stelle, besondern Nachdruck legen wollen. Nach I, 8 beginnt seine Wirksamkeit mit einem Klageliede unter allen Zeichen der tiefsten Trauer vielleicht in seinem Geburtsorte: nach Jer. XXVI, 18 fänden wir ihn zu Jerusalem in hohem Ansehen bei König und Volk. Für weitere historische Deduktionen fehlen uns alle Andeutungen, da bei Michäas wie bei Osee, ja noch mehr, die historischen Momente hinter den ethischen zurücktreten und fast ganz verschwinden. Er hatte keine politische, sondern nur eine ethische Aufgabe erhalten, und dem entsprechend auch seine Richtung in Wort und Schrift mit strenger Exklusive genommen.

Nach der ausdrücklichen Berufung der Aeltesten auf ihn (Jer. XXVI, 18) muss er (unter Ezechias) in Frieden gestorben sein. Sein Grab wurde zur Zeit des Hieronymus in Moreschet gezeigt und verehrt*).

§. 2.

Es ist eine, fast wie Thatsache aufgestellte Behauptung, dass die Schrift des Michäas Ein eng zusammenhängendes Ganze

die verschiedenen Angaben über sie noch nicht ausgeglichen. Denn während sie nach der obigen im Süden von Eleutheropolis gesucht werden sollte, müsste es nach dem *Onomast.* nördlich davon gelegen sein: „fünf römische Meilen von Eleutheropolis auf dem Wege nach Diospolis." Die Umbildung des Namens Moreschet in Morasthi geschah wahrscheinlich aus Veranlassung unserer Stelle selbst, indem die Alten das I, 14 vorkommende Moreschet insgesammt für ein Appellativnomen hielten. Michäas hat den Beinamen „von Moreschet", um ihn vom ältern gleichnamigen Propheten „Michäas dem Sohn des Jemla" (1 Kön. XX, 8) zu unterscheiden.

*) *Ut refocillatus videam Morasthim, sepulchrum quondam Micheae, nunc ecclesiam. Epitaph. Paulae.*

bilde, und daher nicht aus Orakeln verschiedener Zeit zusammengetragen, sondern auf einmal als Ganzes concipirt und niedergeschrieben worden sei. Wir hätten nicht Mosaik mehrerer, durch Zeit und Umstände getrennter, und nur durch den Kitt eines formellen Zusammenhanges verbundener Vorträge, sondern einen kunstreichen Guss, die Verschmelzung verschiedener Reden in Ein prachtvolles Ganze. Am Ende seines Lebens oder seiner prophetischen Laufbahn soll er den Inhalt seiner Gesichte und Rügen summarisch in Eins zusammengetragen haben, wobei als leitender Faden nicht der geschichtliche Fortschritt seiner Wirksamkeit, sondern nur der logische Gedanke, der Fortschritt von Wahrheit zu Wahrheit, von Rüge zu Strafe, von Strafe zur Verheissung und deren Vermittlung, welche in der Busswirkung Israels lag, gedient habe.

Es lohnt sich der Mühe, denjenigen Gelehrten, der in neuester Zeit die Untersuchungen darüber am eindringendsten geführt hat, selbst zu hören. Caspari in seiner Schrift „über Micha den Morasthiten" spricht sich also aus:

„Micha hatte unter Jotham, Achas und im ersten Anfange der Regierung Hiskia's als Prophet gewirkt, natürlich redend, durch und in Reden. In einem der ersten sechs Jahre Hiskia's, ungewiss welchem, fasste er Alles, was er bisher gesprochen, schriftlich zusammen, um durch öffentliche Vorlesung desselben (?) vor König und Volk endlich die gründliche Busse in Jerusalem und Juda, welche er, weil die seit Hiskia's Thronbesteigung eingetretene Umkehr bei der Masse des Volkes nur eine ganz äusserliche und auch bei den Bessern eine noch nicht ganz entschiedene war, immer noch schmerzlich vermisste, hervorzurufen, damit das jüdische Volk dem furchtbaren Strafgerichte durch die assyrische Heeresmacht, das er im Geiste für alle Sünden der entsetzlichen ahasischen Zeit und der im Grunde nicht viel besseren Gegenwart über dasselbe hereinbrechen sah, entrinnen könnte. Alles, was er früher bei verschiedenen Gelegenheiten ausgesprochen hatte, sprach er hier, erst schriftlich, dann mündlich, noch einmal aus, theils unverändert, theils verändert, und wohl gleich Amos und Jeremia in der zweiten Stelle (Jer. XXXVI, 32) noch Neues dazu, und zwar indem er Alles, das verändert und unverändert ausgesprochene Alte und das Neue, in ähnlicher Weise wie Amos

zu einer zusammenhängenden Darstellung vereinigte. In den Akten der Abfassung dieser Darstellung und ihrer nachfolgenden öffentlichen Vorlesung (?) fasste sich seine ganze prophetische Wirksamkeit zusammen, gipfelte sie und schloss sie sich ab. . . . Es ist in gewissem Sinn richtig, dass der Inhalt des Buches Micha erst und nur unter Hiskia ausgesprochen worden ist. Alles in ihm ist in den ersten Jahren Hiskia's von dem Boden dieser Epoche aus, der der geschichtliche Standort des Propheten ist, gesprochen, und bezieht sich auf die damaligen Zustände. . . . Die vorhiskianische Wirksamkeit Micha's verschwand gegen die unter Hiskia; es schien ganz, als ob er erst unter Hiskia aufgetreten sei."

Der gelehrte Vertheidiger dieser Hypothese gibt dabei selbst zu, dass Jene, die den Inhalt der Schrift des Michäas ausschliesslich der Regierung des Ezechias vindiciren, dabei aber einräumen, dass er auch unter Joathan und Achaz geweissagt haben möge, im Wesentlichen mit ihm zusammenstimmen. Es ist aber von dieser Auffassung der Reden unsers Propheten nur noch ein kleiner Schritt zu der Behauptung, welche die Aechtheit der Ueberschrift selbst läugnet, und nur von einem Auftreten des Michäas unter Ezechias wissen will.

§. 3.

Mit dieser Anschauung über Entstehung und Beschaffenheit der michäanischen Prophetieen kann ich nicht einverstanden sein, schon weil sie selbst bei weitem nicht den engen, logischen Zusammenhang haben, der aus ihnen ein unzertrennliches Ganze machte, wie gewöhnlich angenommen wird. Sie zerfallen, wovon weiter unten, ganz sichtlich in drei Theile, von denen jeder für sich ein Ganzes bildet, und die eben so leicht verschiedenen Zeitepochen zugetheilt werden können, als die drei Abschnitte in der prophetischen Schrift des Osee, von denen wir nachwiesen, dass sie auch nach ihrer schriftlichen Abfassung verschiedenen Jahrzehnten angehörten, und erst am Schlusse der prophetischen Thätigkeit in ein Ganzes mit unwesentlichen Modifikationen verbunden wurden.

Es liegt in dem Wesen der Prophetie, aufgeschrieben zu werden; sie sollte, wie ich anderswo zu erörtern Gelegenheit nahm *), als Zeugniss wider das Volk dienen. Da konnte man nicht Jahre lang zuwarten; und wo es der Prophet nicht selbst that, hatten wohl seine Jünger dessen Weissagungen wenigstens nach ihrem wesentlichen Inhalte, um sie vor Entstellungen zu bewahren, aufgezeichnet. Man führe gegen diesen Canon nicht das Beispiel des Amos an, da er nur Eine Sendung hatte, und sein Buch nothwendig ein Ganzes ausmachen musste; und wenn Jeremias zweiundzwanzig volle Jahre, vom vierzehnten Jahre des Josias bis in's vierte Jahr des Jojakim weissagte, ohne davon etwas niederzuschreiben [?] **), so scheint er gegen die prophetische Gewohnheit gehandelt zu haben, und es erging an ihn ausdrücklich der Befehl des Herrn, das Versäumte gleichsam nachzuholen, und alle Worte, die Gott zu ihm geredet, in eine Buchrolle zusammenzuschreiben, ohne dass damit seine prophetische Thätigkeit geschlossen hätte. Die Niederschreibung konnte nie eine beschwerliche Sache werden; denn öffentliches Auftreten der Propheten (vergl. die Schlussbemerkung zu Osee) gehörte nicht zu den Alltäglichkeiten, noch bestand es in langen, umfassenden Vorträgen, was ihren Eindruck nur geschmälert hätte; eher wurde dieselbe Prophetie öfter, mit leichten Modifikationen vorgetragen, die beim Niederschreiben in ein Ganzes vereinigt werden konnten (vergl. die Schlussbemerkung zu Joel).

Nicht minder spricht gegen Jene, welche unser prophetisches Buch ganz der Regierungszeit des Ezechias vindiciren, der Umstand, dass wir darin keine sicheren Hindeutungen auf Zustände, welche dieser Periode eigenthümlich sind, finden. Wir würden gar nicht auf den Gedanken kommen, die Regierungsjahre des Ezechias zum Mittelpunkte der prophetischen Thätigkeit des Michäas zu machen, ja wir würden im Gegentheile den Namen des Ezechias, als Zeitbestimmung für unsern Propheten, nach dem Inhalte seiner Weissagungen, viel leichter vermissen, als den des Achaz oder Joathan, wenn nicht Jer. XXVI, 18 wäre. Wir

*) Vorrede zu meinem Isaias, Seite IV ff.

**) Denn immerhin ist es nicht ausgemacht, dass Jeremias zuvor gar nichts aufgeschrieben habe.

haben bestimmte Anknüpfungspunkte an Joathan und Achaz, und keinen einzigen sichern an Ezechias; und doch soll er in dem Maasse den Mittelpunkt der michäanischen Thätigkeit bilden, dass er seine anderweitige ganz in sich absorbirte — wegen Jer. XXVI, 18, einer Stelle, die um kein Haar breit mehr beweist, als was die Ueberschrift unsers Buches selbst bezeugt, dass Michäas auch noch zur Zeit des Ezechias geweissagt habe.

Da nemlich Jeremias im Anfange der Regierung des Jojakim wider Israel weissagte und sprach: „So spricht der Herr: Wenn ihr nicht auf mich höret, zu wandeln nach meiner Lehre so mache ich dieses Haus Schiloh gleich, und diese Stadt mache ich zum Fluche allen Völkern der Erde da ergriffen ihn die Priester und die Propheten und alles Volk, sprechend: Des Todes stirbst du! Warum weissagest du im Namen des Herrn und sprichst: Gleich Schiloh soll es diesem Hause ergehen u. s. w.?“ Aber die Stammeshäupter Juda's nahmen sich seiner an, und Männer von den Aeltesten des Landes erhoben sich und sprachen zu dem versammelten Volke also: „Micha, der Morasthi, weissagte in den Tagen Hiskia's, Königs von Juda, und sprach zu dem ganzen Volke von Juda also: So spricht der Herr: Sion wird als Acker gepflügt u. s. w. Haben ihn getödtet Hiskia und ganz Juda? Hat er nicht den Ewigen gefürchtet . . .? Und wir wollen einen grossen Frevel auf unsere Seele laden?“ Jer. XXVI, 1 — 19.

Die Aeltesten, welche sich des Jeremias annahmen, konnten sich nur auf Ezechias berufen, weil allein er, nicht Achaz, die Propheten gläubig gehört und Busse gethan hatte, und ebenso nur auf Michäas, weil allein er die Zerstörung des Tempels, die hier den eigentlichen Klagepunkt bildete, mit den bestimmtesten Worten angedroht hatte. Isaias hatte, dem Ezechias und seiner Zeit gegenüber, wenigstens im Anfange, eine andere Aufgabe erhalten; er war, wie schon sein Name andeutete, ein Prediger der Gnade, Michäas, worauf gleichfalls sein Name hinwies, Prediger der Gerechtigkeit. Isaias wird in der Tradition, wir dürfen nur an Sir. XLVIII, 24 — 28 erinnern, vorzugsweise als Verkünder des messianischen Heiles aufgefasst und gepriesen.

Es ist im obigen Berichte gar nicht gesagt, wann Ezechias und Michäas zusammengetroffen; es mag das schon in der Jugend

des Erstern geschehen, und die Keime zu seinem spätern Handeln als König mögen schon frühe gelegt worden sein. Die Busse des Ezechias, von der die Aeltesten erzählen, betraf nicht seine Person, sondern das ganze Volk. Sobald er zur Regierung gelangt war, suchte er Israel, gestützt auf die prophetischen Drohungen und Warnungen, an denen Isaias wie Michäas Antheil hatte, zur aufrichtigen Umkehr und Busse durch sein eigenes Beispiel zu führen.

Die Prophetie, auf welche sich die Aeltesten beriefen, steht in einem Zusammenhange, der es uns schlechthin verbiethet, sie ursprünglich in die Zeit des Ezechias zu verlegen, wenn wir nicht die Aechtheit der Aufschrift selbst Preiss geben wollen. Und wenn wir es auch thäten, so passt das Orakel selbst nicht in die Zeit des Ezechias; Ezechias musste aufgerichtet, getröstet werden, statt mit schonungslosen Drohungen niedergeschmettert zu werden. Michäas mochte allerdings von seinem Ernste nicht ablassen, und auch den gutmeinenden König auf das drohende Gericht Gottes wiederholt hinweisen, aber in einer Weise, wie wir sie im letzten Theile (VI, VII) seines prophetischen Buches finden.

Die Aeltesten hatten, um noch eines Umstandes zu erwähnen, das Buch des Michäas vor Augen; darin fand sich keine Stelle, welche mit der Drohung des Jeremias eine grössere Aehnlichkeit hatte, und, worauf es hier vor Allem ankam, noch stärker und schonungsloser das aussprach, worüber Jeremias verurtheilt werden sollte.

Das sind, glaube ich, hinreichende Gründe, um Jer. XXVI, 18 keine stärkere Beweiskraft beizulegen, als in der Ueberschrift unsers Buches selbst liegt, und um zu zeigen, dass beide Angaben vollkommen übereinstimmen.

§. 4.

Der Inhalt unsers Buches zerfällt in drei Abschnitte: Cap. I und II; Cap. III — V; Cap. VI und VII. Als ein wichtiges Zeugniss von eindringender Beweiskraft, dass diese Abschnitte zugleich verschiedenen Zeitepochen, entsprechend der Regierung

des Joathan (erster Abschnitt), Achaz (zweiter Abschnitt) und Ezechias (dritter Abschnitt), angehören, scheint mir die durchgehende Verwandtschaft von Cap. I und II mit Isaias I — V, und Cap. III — V mit Isaias VII — XII, von denen I — V unter Joathan, VII — XII unter Achaz vorgetragen wurden.

Im dritten Abschnitte (VI und VII) unterstützt Michäas die Bestrebungen des Ezechias, eine aufrichtige Umkehr und Busse des Volkes zu Stande zu bringen.

Die Nachweise für die hier aufgestellten Behauptungen gehören der Erklärung selbst an.

Michäas und Isaias waren Zeitgenossen; ihre Prophetieen haben so viele gegenseitige Berührungspunkte, dass wohl das Anlehnen des Einen an den Andern kaum in Zweifel gezogen werden kann; aber schwierig und schwerlich mit Bestimmtheit ist die Frage, welcher der ursprüngliche, das Vorbild für den Andern gewesen, zu lösen. Ich möchte ihre Rollen geradezu wechseln lassen. Die eindringliche Art des ersten Auftretens von Michäas fesselte den jungen Isaias; er sah, dass nun auch für ihn die Zeit gekommen, das Prophetenschwert, womit ihn Gott schon vor Jahren in heiliger, geheimnissvoller Weihung gegürtet hatte, zu ergreifen und sich muthig mit auf den Kampfplatz zu stellen. Bald ward er aber Vorkämpfer, und Michäas folgte ihm, was wir schon vom III. Capitel an beobachten können. Vergl. die Schlussbemerkungen zum zweiten Abschnitte. Ihr gegenseitiger Zusammenhang ist indess nur ein sachlicher, kein rhetorischer. Da steht Michäas, so wenig seiner edlen Sprache Eintrag geschehen soll, weit hinter Isaias zurück, so dass ich kaum eine Vergleichung wagen möchte. Die rhetorischen Aehnlichkeiten haben ihren Grund in der Geschmackesrichtung der damaligen Zeit überhaupt, in der Vorliebe für Wortspiele und dramatische Effekte, in der allgemein gleichartigen Culturstufe, nicht in gleich gemessenen Kräften.

Seine Sprache ist klar und edel, rein und ohne merkliche dialektische Färbung, kaum dass er ein paarmal ungewöhnliche Formen gebraucht; die Bilder indess weder so reich noch so gewählt, wie bei Isaias; er verläugnet den Charakter der Herbe und Strenge nirgends. Seine vielfachen raschen, ganz unvermittelten

Uebergänge von Drohung zu Tröstung, worin er mit Osee auffallende Aehnlichkeit hat, werden wir vom Standpunkte künstlerischer Forderungen kaum für einen Vorzug erklären dürfen*).

*) Es ist auffallend, dass Michäas in neuerer Zeit keinen Bearbeiter gefunden hat, bis theilweise auf Caspari: „Ueber Micha, den Morasthiten, und seine prophetische Schrift. Zwei Universitätsprogramme. Christiania 1852." Ich konnte sie mit meiner Arbeit wenigstens noch vergleichen, und darauf in ein Paar wichtigeren Punkten Rücksicht nehmen. Es ist zu beklagen, dass sich der gelehrte Verfasser in eine Breite ergiesst, welche den geduldigsten Leser zur Verzweiflung bringen muss. Unter den Aeltern entspricht Pocock (*a Commentary on the Prophezy of Micha,* in der Sammlung seiner theologischen Werke *Vol. I. London* 1740) nicht den Erwartungen, welche sich an seinen berühmten Namen knüpfen. Besondere Sorgfalt hat Rosenmüller in seinen Scholien auf unsern Propheten verwendet.

Uebersetzung.

Erster Abschnitt.

Einleitung. Aufforderung an alle Welt, das prophetische Wort zu hören und zu bezeugen.

Cap. I, 1. Das Wort des Herrn, welches erging an Michäas aus Morasthi in den Tagen des Joathan, Achaz und Ezechias, welches er sah über Samaria und Jerusalem.

2. Höret, ihr Völker all,
merke, Erde und was sie erfüllet!
Und der Herr sei zum Zeugen wider euch,
der Herr von seinem heiligen Tempel aus.

Erster Theil. Erste Strophe: Die Vision: Gott kommt mit allen Zeichen seiner Macht zum Strafgerichte wegen der Sünden seines Volkes; Samaria wird zum Steinhaufen.

3. Denn siehe! Der Herr geht hervor aus seinem Wohnort,
und steigt herab, tretend auf der Erde Höhen:
4. und die Berge schmelzen unter ihm,
und die Thäler spalten sich:
wie Wachs vor dem Feuer
und wie Wasser, in die Tiefe stürzend.
5. Ob der Sünde Jakobs ist all dieses
und ob der Verschuldungen des Hauses Israel.

Welche Sünde ist (die Sünde) Jakobs? nicht Samaria?
und welche Höhen sind (die Höhen) Juda's? nicht Jerusalem?
6. So mache ich Samaria zum Steinhaufen
wie eines Feldes, wo ein Weinberg angelegt wird:
und rolle hinab in's Thal ihre Steine,
und lege ihre Grundvesten bloss.
7. Und alle ihre Bildsäulen werden zerschlagen,
und alle ihre (Buhl-) Geschenke im Feuer verbrannt:
und alle ihre Götzenbilder mache ich zu Trümmer.
Denn von Hurenlohn ward es aufgehäuft,
und zu Hurenlohn wird's wieder sein.

Zweite Strophe: Eindruck dieser Gesichte auf den Propheten: denn auch Jerusalem wird nicht verschont bleiben. Sein öffentliches Klagelied.

8. Darob muss ich weheklagen und jammern,
wandeln einher ausgezogen und nackt:
Wehklage muss ich erheben wie der Drachen,
Gestöhne wie der Strausse.
9. Denn unheilbar ist ihre Wunde,
und ist gekommen bis Juda:
sie traf an die Pforte meines Volkes, bis an Jerusalem.
10. „In Geth (Kündsburg) verkündet's nicht:
weinend weinet nicht!
In Staubheim bestreuet euch mit Staub,
11. und wandert aus, Schönau, entschönt zur Schmach!
Nicht zieht hervor die Wohnerin von (Heerden-) Zug.
Klage ererbt von euch Nachbarhaus, das sicher wohnende.
12. Denn krank an Gutem ist die Wohnerin von Bitterach:
denn Uebel vom Herrn fährt herab auf Jerusalems Thor:
13. Betäubend Wagengetös für die Bürgerschaft von Lachis.
Anfang der Sünde, Tochter Sion, ist,
dass bei dir gefunden wurden die Vergehen Israels.
14. Darum wird man Erbschleicher senden über Erbe-Geth:
Lügenhaus wird zu Lug für die Könige von Israel.
15. Noch werde ich einen Erben dir bringen, Wohnerin von Maresa (Erbdorf):
nach Odollam wird fliehen Israels Adel.

16. Mache dich kahl, scheere dich wegen der Kinder deiner Wonne!
Breit mache deine Glatze, wie des Adlers:
denn gefangen werden sie weggeführt von dir!“

Zweiter Theil. Erste Strophe: Vorwürfe und Drohung. Die Sünde Israels wird näher bezeichnet, zunächst die der Reichen und Mächtigen. Das Ende, welches es mit ihnen nehmen wird.

Cap. II, 1. O, die ihr Unheil sinnet, und Böses bereitet auf euren Lagern:
am grauen Morgen es vollbringen,
weil wider Gott ihre Hand ist.
2. Sie gelüsten nach Aeckern, und reissen sie gewaltsam an sich,
(gelüsten) und rauben Häuser:
und übervortheilen den Mann und sein Haus,
die Leute und ihr Besitz.
3. Darum spricht also der Herr:
„Siehe, ich — ich sinne Böses über dieses Geschlecht,
woraus ihr euren Nacken nicht ziehen,
nicht aufgereckt einhergehen werdet:
denn böse wird die Zeit sein.“
4. An dem Tage wird man erheben einen Spruch über euch,
und gesungen werden ein Lied in Klageweise, also:
„Verwüstet, verwüstet sind wir!
das Erbgut meines Volkes ist verhandelt!
Wie, verlässt uns, um wieder zu kommen,
Er, so unser Land weggegeben?“
5. Darum sollst du Keinen haben, der dir die Messschnur legte
an ein Loos in der Gemeinde des Herrn.

Zweite Strophe: Falsche Verwahrungen von Seite des Volkes. Hat es sich nicht selbst Gott zum Feinde gemacht? Wunsch des Propheten, dass sich nicht erfüllete, was er verkünden muss.

6. „Weissaget nicht, Weissager!
Man weissagt nicht wider diese:
nicht trifft sie eine Schmach.“

7. (Denn) es spricht das Haus Jakob:
„Ist etwa zornmüthig der Herr?
oder sind solches seine Gedanken?
»Sind nicht meine Worte gut
mit dem gerade Wandelnden?«“
8. Aber mein Volk im Widerspiele
hat sich als Feind erhoben.
Vom Kleide zoget ihr den Mantel,
verwickeltet in Streit den harmlos Wandelnden:
9. schlepptet die Weiber meines Volkes aus dem Hause ihrer Wonne,
von ihren Kleinen nehmet ihr mein Lob auf immer.
10. Auf und fort! Denn da habt ihr keine Ruhestätte:
ob ihrer Befleckung verdirbt sie in heilloser Verderbniss.
11. O dass ich kein Mann des Geistes wäre,
sondern Lüge redete (in dem Worte):
„Ich werde dir zu Wein und Trunkenheit träufeln,
und dieses Volk wird's sein, darüber geträufelt wird.“

Dritter Theil in Einer Strophe: Kurzer Blick in die messianische Zukunft. Die Sammlung und Rückkehr Israels.

12. Sammeln, sammeln werde ich dich, ganz Jakob,
zusammenbringen den Rest Israels:
insgesammt ihn machen wie Schafe in der Pferche,
wie Rinder inmitten von Einzäunungen,
die tosen vor Menge der Menschen.
13. Denn heraufziehen wird vor ihnen her der Wegeröffner:
sie brechen durch, und ziehen ein durch Thore und ziehen aus:
und vor ihnen her gehet ihr König
und der Herr an ihrer Spitze.

Dass dieses Orakel ein in sich abgeschlossenes Ganze bilde, bedarf nach der oben gegebenen Ordnung und Eintheilung des Stoffes kaum eines weitern Erweises, indem hier der Augenschein selber spricht. Es wird uns aber noch klarer, und von der blossen Meinung in das Gebieth der Thatsachen erhoben werden, wenn

wir später bei Vergleichung des zweiten Abschnittes mit diesem ersten die grosse Verschiedenheit Beider in Form und Inhalt sehen werden.

Der erste Theil unserer Weissagung in zwei gleichmässigen Strophen bildet zugleich eine Art Prolog zum Ganzen. In kräftigen Umrissen zeichnet Michäas die ihm gewordene Aufgabe, welche er unter öffentlichen Zeichen der Busse und Trauer, entsprechend ihrem Inhalte, seinem Volke kund gibt. Der zweite Theil, gleichfalls in zwei gleichartigen Strophen, enthält die Begründung des von Michäas angedrohten Strafgerichtes, mit kräftiger Zurückweisung aller falschen Vorwände. Sie machen die Drohung (möchte sie eitel und falsch sein!) nicht rückgängig. Der kurze messianische Schluss knüpft genau an II, 10 an: „Auf und fort!“ indem er die Sammlung und siegreiche Rückkehr Israels aus dem Exile, geführt vom messianischen Könige, beschreibt.

Wir können bei allen Hauptmomenten unserer Weissagung die sichtbarsten Berührungspunkte mit Isaias I — V nachweisen: in der Beschreibung des göttlichen Gerichtstages, der Herabkunft Gottes, wo Is. II, 10 — 16 auf das Gebieth der geistigen Grössen übertrug, was Michäas von den Bergen aussagte; in den Vorwürfen und Klagen Is. I, 21 — 24. III, 14. V, 8; in den Drohungen I, 7 — 9. III, 8. V, 13; in der Zurückweisung der falschen Vorwände I, 11 — 17. Beide haben das messianische Heil gleich kurz bloss angedeutet, wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus Is. IV, 2 — 6.

Bemerken wir dazu noch: 1) Habsucht, Beeinträchtigung, Uebermuth und Stolz, Pochen auf Straflosigkeit sind die Hauptlaster, welche Isaias und Michäas in Vereinigung rügen. 2) Die Vorwände und Entschuldigungen von Seite des Volkes, das ein Strafgericht über sich für eine Läugnung der göttlichen Güte und Verpflichtungen hält, weisen auf einen Zustand der Ruhe, Wohlhabenheit und daraus entsprungenen falschen Sicherheit. 3) Die Strafverkündungen über Jerusalem sind noch allgemein gehalten, das Exil nur angedeutet, die Feinde des Volkes Gottes in dunkler, weiter Ferne; nirgends wird Assyrien genannt. Wenn nun diese Umstände all auf die Zeit des Joathan (Jotham 758 — 742) zurückweisen, und die Weissagungen des Isaias I — V bestimmt in

diese Epoche fallen: warum sollte diess bei Michäas nicht der Fall sein? warum sollte sein Orakel, gegen das Zeugniss seines eigenen Buches, der Zeit des Ezechias angehören?

Zweiter Abschnitt.

Zwei Vorträge.

Erste Rede.

Erster Theil: Die Drohung. Erste Strophe: Wider die Grossen Israels; ihre Gewaltthätigkeiten.

Cap. III, 1. Und ich sprach:
Höret ihr Fürsten Jakobs und ihr Führer des Hauses Israel,
kömmt's nicht euch zu, das Recht zu kennen,
2. die ihr das Gute hasset und das Böse liebt,
abzieht gewaltsam ihre Haut von ihnen,
und ihr Fleisch von ihren Gebeinen?
3. Die essen das Fleisch meines Volkes,
und ihre Haut ihnen abstreifen,
und ihre Gebeine zerstücken:
und sie zerlegen es, wie was im Kessel ist,
wie Fleisch mitten im Topfe.
4. Alsdann werden sie zum Herrn rufen,
und er wird sie nicht erhören:
und er wird vor ihnen sein Angesicht verbergen zu jener Zeit,
sowie sie böse gehandelt in ihren Werken.

Zweite Strophe: Wider die falschen Propheten; ihre Verkäuflichkeit; Gegensatz unsers Propheten.

5. Also spricht der Herr über die Propheten, die Verführer meines Volkes,
die mit den Zähnen beissen, und „Friede“ predigen:
so aber Einer ihr Maul nicht stopft,
Krieg wider ihn heiligen.
6. Darum wird Nacht über euch kommen für (euer) Gesicht,
Finsterniss für (eure) Wahrsagung:

und untergehen wird über den Propheten die Sonne,
und dunkeln über ihnen der Tag.
7. Seher werden sich schämen, erröthen Wahrsager,
und ihr Gesicht bedecken,
weil keine Antwort Gottes!
8. Ich aber bin der Kraft vom Geiste des Herrn,
des Rechts und Muthes voll,
dass ich Jakob kund gebe seine Missethat
und Israel seine Sünde.

Dritte Strophe: Wider die Grossen, die Propheten und Priester; klare Voraussage der Zerstörung Jerusalems mit dem Tempel.

9. Höret, ihr Fürsten des Hauses Jakob,
und ihr Führer des Hauses Israel,
die ihr verabscheut das Recht,
und jegliches Gerade krümmet,
10. die ihr Sion bauet mit Blut
und Jerusalem mit Frevel!
11. Ihre Oberen richten für Geschenke,
ihre Priester lehren um Lohn,
um Geld weissagen ihre Propheten:
und — sie verlassen sich auf den Herrn, sprechend:
„Ist nicht der Herr in unserer Mitte?
kein Uebel wird über uns kommen!"
12. Darum, euretwegen (wird's geschehen):
Sion wird als Acker gepflügt,
und Jerusalem zum Steinhaufen,
und der Tempelberg zu Waldeshöhen werden.

Zweiter Theil: Die Verheissung. Erste Strophe: Allgemeine Anbethung im neuen Jerusalem; ewiger Weltfriede unter dem Scepter des Gottes Israels; Grund davon (Vers 5).

Cap. IV, 1. Und geschehen wird:
In der letzten Zeit wird der Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge
und erhaben sein über die Hügel:
und die Völker werden zu ihm strömen.

2\. Und eilen werden viele Völker und sagen:
„Kommt, lasst uns ziehen auf den Berg des Herrn,
und zum Hause des Gottes Jakob,
auf dass er uns lehre seine Wege,
und wir wandeln in seinen Pfaden!“
Denn von Sion wird ausgehen das Gesetz
und Gottes Wort von Jerusalem.

3\. Und er wird richten unter vielen Völkern,
und Schiedsmann sein unter starken Stämmen weithin.
Da werden sie ihre Schwerter umschmieden in Pflugschaaren
und in Hacken ihre Speere.
Nicht mehr wird Volk wider Volk das Schwert zücken,
und keines fürder den Krieg lernen:

4\. sondern Jeder wird unter seinem Weinstocke
und seinem Feigenbaume wohnen;
und Keiner wird sein, der schrecke:
denn der Mund des Herrn hat's gesprochen.

5\. Denn alle Völker wandeln, ein jedes im Namen seines Gottes,
wir aber wandeln im Namen des Herrn unsers Gottes
auf immer und ewig.

Zweite Strophe: Heimkehr aus dem Exile; Erneuerung der alten, glorreichen Herrschaft Israels.

6\. An jenem Tage, spricht der Herr, werde ich sammeln das Hinkende,
und zusammenbringen das Versprengte
und was ich beschädigte.

7\. Und ich werde das Hinkende zum Reste machen,
und das Kranke zum starken Volk:
und der Herr wird König sein über sie auf dem Berge Sion
von nun an und in Ewigkeit.

8\. Ja, du dunkler Heerdenthurm der Tochter Sion,
zu dir wird sie gelangen, und sie wird wiederkommen —
die frühere Herrschaft, das Königthum über die Tochter Jerusalem.

Zweite Rede.

Erster Theil: Gegenwart und Zukunft Israels. Erste Strophe: Leiden und Trübsale ein Durchgangspunkt zur Verherrlichung.

9. Nun, warum krümmst du dich vor Leidwesen?
Ist kein König in dir, oder dein Rathgeber umgekommen,
dass dich Schmerz ergreift, wie eine Gebärende?
10. Leide und kreise wie eine Gebärende, Tochter Sion:
denn nun wirst du ausziehen aus der Stadt,
und wohnen auf dem Felde,
und nach Babylon gebracht werden.
Dort wirst du befreit werden:
dort wird der Herr dich erretten aus der Hand deiner Feinde.
11. Nun zwar sind wider dich versammelt viele Völker,
die sprechen: Sie werde gesteinigt,
und an Sion weide sich unser Auge!
12. Sie aber — seine Gedanken erkannten sie nicht,
seine Rathschlüsse fassten sie nicht,
dass er sie gesammelt wie Stoppeln der Tenne.
13. Auf und drisch, Tochter Sion:
denn dein Horn mache ich zu Eisen
und deine Hufe zu Erz:
und zermalmen wirst du die vielen Völker,
und dem Herrn bannen ihren Raub
und ihre Schätze dem Gebiether der ganzen Erde.

Zweite Strophe: Die Errettung durch den Messias aus Bethlehem; Kampf und Sieg über die (assyrische) Weltmacht.

Cap. V, 1. Nun wirst du geplündert, Tochter der Plünderung:
Belagerung ist aufgerichtet wider uns:
mit dem Stocke geben sie Backenstreiche Israels Richtern.
2. Aber du, Bethlehem Ephrata, die du klein bist unter den Tausenden Juda's —

aus dir wird mir hervorgehen, der Herrscher sei in Israel,
und seine Ursprünge sind von Anbeginn, von den Tagen der Ewigkeit.

3. Darum wird er sie hingeben bis zur Zeit, da die Gebärende geboren:
und der Rest seiner Brüder wird umkehren zu den Kindern Israel.

4. Und er wird stehen und weiden in der Kraft des Herrn,
in der Herrlichkeit des Namens des Herrn seines Gottes.
Und sie werden umkehren:
denn nun wird er gross sein bis an die Gränzen der Erde.

5. Und er wird Friede sein.
Wann der Assyrier kommen wird in unser Land,
und wann er betreten wird unsere Häuser:
da stellen wir über ihn auf sieben Hirten
und acht Menschenfürsten.

6. Und sie werden das Land Assur mit dem Schwerte weiden
und das Land Nemrods mit seinen Speeren.
Und er wird erretten von Assur, wann er kommt in unser Land,
und wann er betritt unsere Gränze.

Zweiter Theil: Die Glorie Israels. Erste Strophe: Die Stellung Israels zu den Völkern.

7. Und sein wird der Rest Jakob in Mitte der vielen Völker wie Thau vom Herrn,
wie auf dem Grase Regenschauer, der nicht wartet auf Menschen,
nicht harret auf Menschenkinder.

8. Und sein wird der Rest Jakob unter den Heiden, in Mitte der vielen Völker
wie ein Löwe unter den Thieren des Waldes,
und wie ein junger Löwe unter Heerden von Schaafen:
der, wenn er vorübergeht und zertritt und raubt —
da ist Keiner, der errette.

9. Und deine Hand wird erhoben sein über deine Feinde,
und alle deine Widersacher werden umkommen.

Zweite Strophe: Die Stellung Israels zu den übrigen Mächten, der Natur, des Geistes und des Teufels. Rosse und Wagen; Wahrsager; diabolische Abgötterei. Allgemeiner Schluss (Vers 14).

10. Und es wird geschehen an jenem Tage, spricht der Herr:
Ich werde wegthun die Rosse aus deiner Mitte,
und zertrümmern deine Kriegswagen,
11. und vernichten die Städte deines Landes,
und zerstören alle deine Vesten,
und die Zaubereien aus deiner Hand nehmen,
und Wahrsager werden nicht mehr bei dir sein.
12. Ich werde vertilgen deine Schnitzbilder
und deine Denksäulen aus deiner Mitte:
und fürder wirst du nicht mehr anbethen die Werke deiner Hände.
13. Und ich werde ausrotten die Haine in deiner Mitte
und vertilgen deine Wallfahrtsörter.
14. Und in Zorn und Grimm nehme ich Rache
an allen Völkern, die nicht hören.

1) Wir haben diesen Abschnitt, wie ich glaube entsprechend, in zwei Theile geschieden. Dass mit IV, 8 ein Ruhepunkt der prophetischen Rede eingetreten, die ganz auf ein Neues mit IV, 9 und dem sich von da an dreimal mit Emphase wiederholenden „nun (IV, 9, 11. V, 1)" anhebe, unterliegt keinem Zweifel, mag es auch gleichgiltig sein, wie wir diese Abschnitte benennen. Ich will mit dem Ausdrucke „Rede" nicht sagen, als ob Michäas bei seinem historischen Auftreten gerade so und nicht anders gesprochen habe. Wir werden immerhin über das Verhältniss des Geschriebenen zum Gesprochenen über das Reich der blossen Möglichkeit nicht hinauskommen. Doch werde ich kaum einen Widerspruch zu besorgen haben, wenn ich sage, dass die zweite Rede andere Zuhörer voraussetze, also unter andern äussern Verhältnissen vorgetragen sein müsse. Denn in der ersten Rede haben wir es mit Sündern zu thun, in der zweiten schon mit Büssern. Die Rede versetzt uns in die Zeit, da Israel, schwer heimgesucht, zur Erkenntniss seiner Sünde gekommen ist, Busse thut, und nun vom Propheten getröstet wird. Wir werden dabei Zuhörer und

Leser denken müssen, welche gläubig dem prophetischen Worte anhingen und in heiliger Furcht der Dinge, die da kommen sollten, harrten. Dadurch hatten sie sich für die Aufnahme der prophetischen Tröstungen empfänglich gemacht. Vor ihren Geistesaugen erfüllten sich die göttlichen Strafgerichte, aus ihnen blühte die messianische Glorie hervor. Solche Zuhörer fehlten nie, denn auch bei tiefem Verfalle dürfen wir die Zahl gottesfürchtiger Israeliten nicht gering anschlagen.

2) Dieses Orakel unterscheidet sich von dem ersten merklich in Form und Inhalt. Die Rede ist bewegter, die Vorwürfe einschneidender, die Drohungen bestimmter, die Klage weicher und effektvoller; im Ganzen haben wir hier mehr reine Naturlaute, dort mehr Kunst und Absichtlichkeit. Entschiedener noch, denn wir wollen auf solche, meist subjektive Urtheile selbst kein Gewicht legen, tritt die Scheidung beider Weissagungen in wohl getrennte, weit auseinander zu haltende Ganze im Inhalte hervor: Da wird mit den bestimmtesten Ausdrücken die Zerstörung des Tempels, das Exil und die Zuchtruthe, deren sich Gott wider sein Volk bedient, genannt: der Assyrier, und zwar so, dass er schon ganz im Vordergrunde steht. Der Assyrier wird kommen, er wird Israel in's Exil schleppen: er wird vom Messias besiegt werden.

Das ist von höchster Wichtigkeit; denn ganz dasselbe findet sich bei Isaias in seinen Weissagungen VII — XII aus der Zeit des Achaz. Da stand der Assyrier als Weltmacht drohend an den Gränzen Juda's. Ich weiss nichts, was den sachlichen Zusammenhang unsers Orakels mit dem eben bezeichneten des Isaias klarer darlegte, als die Rückblicke auf den Assyrier und die Weissagungen über ihn. Is. VIII, 7 — 10 sind der vollkommenste Wiederhall von Mich. IV, 11 — 13; Is. VII, 24, 25 von Mich. III, 12; dasselbe gilt in den Stellen von der Rückkehr Israels, von den Siegen über ihre Feinde u. s. w.

Doch zu all diesem kommt noch die Gleichartigkeit in der Beschreibung der messianischen Periode.

3) Mit Isaias beginnt eine neue Epoche der prophetischen Entwicklung. Er spricht nicht mehr im Allgemeinen vom messianischen Reiche, sondern speciell vom Messias. Die ganze messianische Idee concentrirt sich, wenn ich so sagen darf, in einem

Individuum, in der Person des verheissenen Erlösers, der ein Abglanz der göttlichen Herrlichkeit auf Erden ist. Isaias spricht zuerst von ihm, als einem Kinde, das uns geboren, als einem Sohne, der uns geschenkt wird; er nennt ihn ein Reis aus der Wurzel Jesse, eine Blume aus ihrem Stamme; an ihn knüpft er alle übrigen grossartigen Erwartungen. In geheimnissvollen Bildern stellt sich seinem Auge das ganze Leben Jesu Christi dar: von seiner Geburt aus einer Jungfrau und seinem Auftreten in Galiläa bis zu seinem endlichen Opfertode am Kreuze.

In den Kreis dieser prophetischen Fernsichten ist auch Michäas eingegangen; er redet so ganz innerhalb desselben und aus ihm heraus, dass wir seine Prophetieen nur an der Hand des Isaias verstehen; er macht den Hermeneuten michäanischer Hieroglyphen. Es genügt, auf Mich. V, 3 hinzuweisen, um zu zeigen, dass wir den Schlüssel zum Verständnisse seiner Orakel bei Isaias suchen müssen. Wir werden die Stelle: „Darum wird er sie (Sion) hingeben bis zur Zeit, da die Gebärende geboren," nur durch die Vergleichung und im Zusammenhange mit Is. IX, 1—7 verstehen und ganz fassen. Nicht minder ruht auf Is. XI, 1—16 Mich. V, 2, wo Michäas vom Hervorgehen des Messias aus Bethlehem redet. Die Sammlung Israels, die allgemeine Huldigung des messianischen Königs, der Weltfriede, können, ganz abgesehen von Is. II, 2—4, nicht glänzender geschildert und in schönerer Harmonie mit Michäas gefunden werden, als Is. XI, 6—12.

Wenn es sich bei einer genauen, uneingenommenen Vergleichung beider Propheten fast bis zum Augenscheine herausstellt, dass Michäas (III—V) auf Isaias (VII—XII) ruht und ihn zur Voraussetzung hat, so ist damit auch die Frage nach dem Zeitalter, welchem dieser Abschnitt der michäanischen Weissagungen angehört, beantwortet. Sie können nur unter der Regierung des Achaz, sicherlich nicht früher, vorgetragen worden sein, worauf auch schon die Stellung, welche der Assyrier als Weltmacht einnimmt, verweist.

4) Nach diesem erlediget sich die Frage über das Verhältniss von Mich. IV, 1—4 zu Is. II, 2—4 von selbst. Die citirte Weissagung kann bei Michäas nicht mehr ursprünglich, sondern nur aus Isaias, oder einer ältern, Beiden gemeinsamen Quelle geschöpft sein; denn Is. II ist um eine gute Reihe von Jahren älter

als Mich. IV. Alles, was man gegen die Ursprünglichkeit obiger Stelle bei Isaias vorbringt, ist noch kein Beweis für Michäas. Ich halte die Annahme der Berufung auf eine ältere, kurze Prophetie von Seite des Isaias (vergl. meine Erklärung dieses Propheten, Seite 24) für keine so gar bedenkliche Sache. Denn gab es mehrere Propheten in Israel, als uns namentlich aufgeführt werden, warum sollte es nicht auch mehr Weissagungen gegeben haben, als uns überliefert wurden? Dem sei nun wie ihm wolle; immer gehört die Urheberschaft, wo wir nur zwischen Isaias und Michäas zu bestimmen haben, Ersterem an. Ganz bestimmte, uns nicht näher bekannte Rücksichten konnten den Propheten Isaias bewogen haben, ausnahmsweise eine messianische Verheissung einmal vorauszuschicken, und daran seine Warnungen und Lehren zu knüpfen, statt mit ihr zu schliessen. Das können wir zugeben, da wir für die Eintheilung und Ordnung der Weissagungen kaum einen unfehlbaren Canon haben. Damit wäre die grösste Schwierigkeit gegen die Ursprünglichkeit bei Isaias beseitigt; denn was man noch aus innern Gründen dagegen vorbringt, dass der Rhythmus nicht so voll sei, wie bei Michäas, ist nie ein Beweis und vielleicht nicht einmal wahr. Die Stelle ist bei Michäas ganz gleichlautend mit Isaias, bis auf ein paar unbedeutende Worte (Vers 3); der einzige Zusatz bei Ersterm: „Jeder wird unter seinem Weinstocke . . . wohnen," ist aus 1 Kön. V, 4, 5, und trägt gar keinen neuen Gedanken in die Weissagung hinein, so wenig als das oft vorkommende: „Keiner wird sein, der schrecke." Von grösserer Bedeutung scheint mir dagegen die Einleitung: „In der letzten Zeit," und der Schluss: „Der Mund des Herrn hat's gesprochen;" beide Ausdrücke kommen bei Michäas nicht mehr vor; vergl. dagegen Is. IX, 1. XXX, 8 zum erstern, Is. I, 20. XL, 5. LVIII, 14 zum letztern Ausdrucke — ein neues Zeugniss für ihn.

5) Es kann einem aufmerksamen Beobachter des alttestamentlichen Prophetenthums nicht entgehen, dass die Schätze der erhabensten Weissagungen immer gerade den allertrübsten Zeiten angehören. Wir haben aus der Zeit des Achaz (Michäas und Isaias), sowie aus jener des Manasses (zweiter Theil des Isaias), welche beide Juda an den Rand des Verderbens brachten, die herrlichsten Verheissungen, welche ihres Gleichen nirgends mehr

finden. Der Grund davon liegt in der prophetischen Aufgabe selbst. Die Gläubigen bedurften in so trüben Zeiten ganz ausserordentlicher Tröstungen, um nicht vollends zu verzagen. Wie wir in der Natur fast überall Gift und Gegengift ganz nahe bei einander finden, also that der gütige Gott auch in der Führung seines Volkes: und geschah es so nicht allezeit durch den Lauf der Jahrhunderte bis auf unsere Tage? Nach innerer Nothwendigkeit rufen sich die Gegensätze selbst hervor und bedingen sich wie Licht und Schatten.

Dritter Abschnitt.

Zwei Vorträge.

Erste Rede: Gott im Gerichte mit seinem Volke.

Einleitung: Auftrag an den Propheten, im Namen Gottes Gericht zu halten.

Cap. VI, 1. Höret, was der Herr spricht:
„Auf, und rechte vor den Bergen,
und hören sollen die Hügel deine Stimme!“
2. Hören mögen die Berge das Gericht des Herrn
und die festen Grundlagen der Erde:
denn Gericht des Herrn mit seinem Volke ist,
und gerechtet wird mit Israel.

Die *Klage* von Seite Gottes.

3. Mein Volk, was hab' ich dir gethan,
oder womit dich ermüdet?
Stehe mir zur Red'!
4. Denn ich führte dich aus dem Lande Aegypten,
aus dem Sklavenhause erlöste ich dich,
und sandte vor dir her Moses, Aaron und Maria.
5. Mein Volk, gedenke doch, was wider dich Balach, Moabs König, sann,
und was ihm Balaam, Beors Sohn, erwiederte —

von Setim bis Galgala:
auf dass du erkennest die gerechten Wege des Herrn.

Antwort und *Rechtfertigung* des Volkes.

6. Was soll ich dem Herrn Würdiges darbringen,
(womit) die Kniee beugen vor Gott, dem Höchsten?
7. Wird sich der Herr führen lassen durch Tausende von Widdern
und Myriaden von fetten Böcken?
Soll ich meinen Erstgebornen hingeben zum Sündopfer für mich,
die Frucht meines Leibes zum Schuldopfer meiner Seele?

Die Replik: Zurückweisung, Entkräftigung einer solchen Rechtfertigung.

8. Ich will dir kund thun, o Mensch, was gut ist:
und was der Herr von dir verlangt,
ist nur Recht thun und Erbarmen lieben,
und mit Fleiss wandeln mit deinem Gott.

Das Urtheil: Neue Motivirung desselben.

9. Die Stimme des Herrn ruft der Stadt zu —
doch Heil wird den Fürchtern deines Namens —:
Höret, o Stamm! —
doch wer wird's gutheissen? —
10. Noch ist Feuer im Hause des Gottlosen, Schätze der Ungerechtigkeit,
und zu ringes Maass, des Zornes voll.
11. Kann ich rein erklären bei ungerechter Wage
und trügerischem Gewicht im Beutel,
12. dadurch ihre Reichen voll wurden der Ungerechtigkeit?
Und ihre Einwohner reden Lüge,
und trügerisch ist ihre Zunge in ihrem Munde.
13. Nun desshalb fange ich an, dich mit Verderben zu schlagen
wegen deiner Sünden.
14. Du wirst essen und nicht satt werden,
und gebeugt werden in deiner Mitte:
und du wirst zusammenraffen, und nicht erretten,
und die du errettest gebe ich dem Schwerte preiss.

15. Du wirst säen und nicht ärndten,
Oliven keltern und dich nicht mit Oel salben,
und Most — und keinen Wein trinken.
16. Du bewahrst die Satzungen Omri's
und alles Thun des Hauses Achab,
und gehest nach ihren Anschlägen:
dass ich dich hingebe in's Verderben
und deine Bewohner in's Gespött,
und ihr traget die Schmach meines Volkes.

Zweite Rede: Klage des Propheten, Umkehr des Volkes, Schlussgebeth.

Erste Strophe: Erneute, wehmüthige Klage über den Verfall Israels.

Cap. VII, 1. Weh mir, denn ich bin geworden wie Einer,
der im Herbste Trauben der Weinlese sammelt:
keine Traube ist da, zu essen: -
nach Frühfeigen verlangt meine Seele
2. Verschwunden sind Heilige von der Erde,
Redliche unter den Menschen sind nicht mehr:
Alle legen Nachstellungen bei Blut,
ein Jeder jagt seinen Bruder in den Tod.
3. Das Böse ihrer Hände nennen sie gut:
der Fürst fordert,
der Richter ist um Entgelt,
der Grosse spricht die Begierde seiner Seele aus,
und verknäuelt sie.
4. Der Beste unter ihnen ist wie ein Dornbusch
und der Redliche wie der Stachel einer Hecke.
Der Tag des Schauens über dich, deine Heimsuchung ist gekommen:
nun wird ihre Verödung hereinbrechen.
5. Trauet dem Freunde nicht,
verlasst euch nicht auf Stammes-Aelteste:
vor der, die an deinem Busen ruht,
bewahre die Pforte deines Mundes.
6. Denn der Sohn bereitet Schmach dem Vater,

und die Tochter steht wider ihre Mutter auf,
die Schnur wider ihre Schwieger:
und Feinde des Mannes sind sein Gesinde.

Zweite Strophe: Umkehr und Busse des Volkes, sein Vertrauen auf Gott; Bestärkung darin durch den Propheten.

7. Doch ich will zum Herrn aufschauen,
harren auf Gott, meinen Heiland:
hören wird mich mein Gott.
8. Freue dich nicht, meine Feindin, über mich!
Bin ich (auch) gefallen, ich stehe wieder auf:
sitze ich (auch) in Finsterniss, der Herr ist mein Licht.
9. Den Zorn des Herrn will ich tragen, denn ich habe wider ihn gesündigt,
bis er meine Rechtssache schlichtet, und mein Gericht hält:
er wird mich zum Lichte führen,
ich werde seine Gerechtigkeit sehen.
10. Und schauen wird meine Feindin,
und mit Scham übergossen die zu mir spricht:
„wo ist dein Gott?"
Meine Augen werden an ihr sich weiden:
nun wird sie zertreten wie Gassenkoth.
11. Es ist ein Tag, dass erbauet werden deine Mauern:
an jenem Tage wird ferne sein (fremde) Satzung.
12. An jenem Tage — und zu dir kommen sie von Assur bis zu „festen Städten" (Aegypten),
und von „festen Städten" bis an den „Fluss",
zu Meer von Meer, zu Berg von Berg.
13. Doch muss das Land zur Wüste werden wegen seiner Bewohner
und wegen der Frucht ihrer Gedanken.

Dritte Strophe: Gebeth um letztendliche Erfüllung der messianischen Erwartungen.

14. Weide mit deinem Stabe dein Volk, die Heerde deines Erbes,
die allein Wohnenden auf Waldgebirg in Mitte des Karmels:
lasse sie weiden in Basan und Galaad wie in der Urzeit.

15. „Wie in den Tagen deines Auszuges aus dem Aegypter-Lande
werde ich ihm Wunder zeigen.“
16. Sehen werden die Völker und sich schämen all ihrer Macht:
und die Hand auf den Mund legen,
taub an den Ohren.
17. Sie werden Staub lecken, wie Schlangen,
wie Gewürm der Erde in ihren Häusern aufgeschreckt werden:
den Herrn unsern Gott werden sie fürchten,
dich anbethen.
18. Wer ist ein Gott, wie du, der du Schuld vergibst,
und der Sünde schonest des Restes deines Erbes.
Nicht ewig wird er ausschicken seinen Zorn:
denn seine Lust hat er an Erbarmen.
19. Er wird umkehren und sich unser erbarmen,
fahren lassen unsere Ungerechtigkeiten
und in die Tiefe des Meeres alle unsere Sünden versenken.
20. Du wirst Jakob Wahrheit geben, Gnade Abraham,
die du zugeschworen unsern Vätern von Alters her.

Wir haben oben (Einleit. §. 3) bemerkt, dass sich für eine Wirksamkeit des Michäas noch unter Ezechias in seinem Buche selbst gar keine irgendwie verlässigen Andeutungen finden. Das bestättigt sich auch bei der minutiosesten Würdigung der unscheinbarsten Umstände bis auf die letzte Sylbe unserer prophetischen Schrift. Wo Michäas von der Gegenwart redet, führt er uns Zustände und eine Volksgesinnung vor, wie sie nur im Zeitalter des Achaz in so unbeschränkter Allgemeinheit statthatten, vergl. insbesondere VI, 16. VII, 2, 3. Wir wären nur auf die Ueberschrift und ihr traditionelles Gewicht, ohne eine innere Bestättigung derselben angewiesen, wenn nicht Jer. XXVI, 1 — 19 Licht über die prophetische Thätigkeit des Michäas unter Ezechias und damit auch über diesen letzten Abschnitt seiner Weissagungen verbreitete.

Dort wird berichtet, dass Ezechias auf die Drohungen des Michäas hin, den Herrn gefürchtet und „gefleht habe vor dem Ewigen, dass er sich bedachte wegen des Unheils, das er über

sie ausgesprochen". Ezechias war durch die michäanischen Drohungen nicht erst eingeschüchtert und bekehrt worden, seine Busse war keine blosse Privathandlung; sondern er suchte als König, gestützt auf die prophetischen Worte, das Volk zur Busse und Umkehr zu bewegen, und ging ihm da vor Allem mit einem guten Beispiele selbst voran. Sein Gebeth „vor dem Herrn" war ein öffentlicher Bussakt, an dem ganz Israel Theil nehmen sollte, wie er im Namen des ganzen Volkes vorgenommen wurde. Ezechias konnte seine Regierung nicht würdiger beginnen, als mit einer feierlichen Abbitte, mit einem öffentlichen Abschwören der Wege seines Vaters und dem heiligen Gelöbnisse aufrichtiger Busse und Bekehrung. Einen ähnlichen Auftritt finden wir nochmal im Leben dieses edlen, demüthigen Königes während der Belagerung Jerusalems durch die Assyrier (Is. XXXVII, 2, 15).

Ein solches heroische Beispiel blieb nicht ohne eine mächtige Rückwirkung auf das Volk, und es kam, wie wir aus dem ausführlichen Berichte 2 Chron. XXIX—XXXI ersehen, über Jerusalem und Juda ein Geist der Busse und Zerknirschung, gleich der Busse der Einwohner von Ninive in den Tagen des Jonas. Und den Herrn gereuete seiner Drohungen und er that sie nicht.

In diesen Bestrebungen unterstützte nun Michäas den König mit seinem ganzen prophetischen Ansehen. Eine Frucht davon erhielt sich in den Reden des letzten Abschnittes seiner Schrift bis auf den heutigen Tag. Sie gehen Hand in Hand mit den Bemühungen und den heiligen Absichten des Ezechias; an ihnen haben wir einen festen historischen Boden gewonnen.

Denn die erste Rede enthält eine dringende Aufforderung zur Busse; sie rügt den Undank des Volkes gegen Gott und schmettert alle seine Ausflüchte nieder. Die zweite beginnt auf dieselbe anklagende Weise, geht aber bald in Verheissung und Tröstung über; die Busse und Umkehr des Volkes, welche in der That erfolgte, war dem Propheten ein Vorbild der messianischen geistigen Wiedererwachung Israels. Gegenwart und Zukunft zerfliessen ihm in Eines; er mochte sich schon am Vorabende der messianischen Periode glauben, die Prüfungszeit Israels ihrem Ende für nahe erachten. Gelitten hatte Israel schon genug; und ist nicht der Gott Israels ein Gott, „der seine Lust hat an Erbarmen und in die Tiefe des Meeres wirft alle unsere Sünden?"

Ezechias hatte nicht gesäumt; im ersten Jahre und ersten Monate seiner Regierung begann er sein Werk der Reformation Israels, und in diesem Jahre endete Michäas wahrscheinlich noch das seinige; er hatte seine Aufgabe erfüllt, und sie, wie vielleicht kein Prophet mehr, mit einem Alles versprechenden Erfolge gekrönt gesehen. Glücklich, wenn er bald (in Frieden) starb, und die bittere Enttäuschung seiner süssen Hoffnungen nicht mehr selbst erlebte, ein Loos, von dem Isaias nach der ganzen erdrückenden Schwere seines Gewichtes unbarmherzig getroffen wurde.

Erklärung.

Cap. I.

v. 1. Zur Ueberschrift vergl. Os. I, 1. Am. I, 1. Statt der beiden Reiche Israel und Juda sind hier die beiden Hauptstädte aufgeführt, zunächst hat es der Prophet in der That mit den beiden Städten zu thun (Vers 5), deren Zerstörung er mit den bestimmtesten Worten ankündigt. Hieronymus: *Quia primum capta est Samaria metropolis Israel; postea Jerusalem, urbs Judae, Prophetiae titulus ponitur primum de Samaria, secundo de Jerusalem.* Indess ergibt sich für diese Stellung auch zugleich ein inneres Motiv: Samaria sollte ein Warnbild für Jerusalem sein, darum wird es vorangestellt. Da diess aber für die verblendeten Juden vergeblich ist, ergeht derselbe Urtheilspruch auch über Jerusalem. *quod (sc. verbum) vidit*, statt *audivit*, weil bei diesen rein innern Vorgängen „sehen und hören" synonym sind; vergl. zu *verbum* Os. I, 1.

v. 2. „Höret, ihr Völker" . . . erinnernd an Deut. XXXII, 1, und von da an gerne für jede wichtige Verkündigung gebraucht, vergl. Is. I, 2. Ps. XLIX (XLVIII), 2. 1 Kön. XXII, 28. Joel I, 2. Wir haben darin zunächst nur den Ausruf feierlicher Betheuerung; so wichtig und erhaben ist die Bothschaft, dass die ganze Welt auf sie horchen soll. Das zweite Versglied ist zum ersten parallel (nicht dessen Nachsatz), wie sich schon aus *et sit* (= *et esto, Domine!* וִיהִי) ergibt. Gott kann nicht wohl aufgefordert

werden, zu hören, was er selbst mitgetheilt hat, er kann aber als Zeuge gedacht werden; immer ist „Zeuge sein, als Zeuge da sein" parallel zu „hören, *sc.* als Zeuge", weil auch da kein anderes Hören gemeint sein kann. Beim Gebrauche des Ausdruckes „Zeuge" ergab sich der Zusatz „wider euch (*vobis*, בָּכֶם, vergl. Mal. III, 5)" von selbst, er bildet eine nähere Bestimmung des „Zeuge sein", ohne weitern Einfluss auf das Ganze. „Der Herr von seinem heiligen Tempel," d. i. seinem Wohnsitze aus. Michäas fordert Gott nicht auf, zu „kommen", so wenig als die Völker (da seine Stimme so über alle Welt hingeht), sondern nur Zeuge zu sein von seinem heiligen Wohnsitze aus, wobei wir an den Himmel zu denken haben; vergl. Vers 3. *templum* im weitern Sinne des Wortes, entsprechend dem hebräischen היכל, *palatium.* Zugleich deutete der Prophet (indirekt) an, dass er recht wohl wisse, wen er zum Zeugen angerufen habe, gegenüber den falschen Propheten, die allerdings so nicht reden konnten. Indem wir somit den ganzen Vers als einen feierlichen Eingang zur Prophetie selbst kennen lernen, ergibt sich die Unrichtigkeit der Erklärung Hitzigs, der Völker (= Stämme) und Erde (= Land) auf Israel allein beschränken will, wie jener Hengstenbergs, der umgekehrt *vobis* (Zeuge „wider euch") auf die Heiden bezieht und von einem allgemeinen Weltgerichte Gottes redet. Das Letztere kommt von einem falschen Urgiren des Ausdruckes *testis* her. *Dominus sit testis, quod scilicet ego secundum officium et munus prophetiae et praedicationis mihi a Deo commissum, vos moneam etc.*, Corn. a Lap., aber auch zu strikte und mit Vernachlässigung von *vobis.* Nicht um seinetwillen ruft er Gott auf, sondern um ihret- und um der Sache selber willen, dass sie sich sein Wort zu Herzen nehmen.

v. 3. *Quia* (denn) leitet die prophetische Bothschaft selbst ein; es soll das vorhergehende „Höret (*audite*)!" nicht begründen; nicht desswegen, weil Gott sich erhebt, sollen die Völker hören, sondern weil seine prophetische Ankündigung überhaupt von höchster Wichtigkeit ist. Daher ist *quia* nichts weniger als in unmittelbarer Abhängigkeit von *audite*, es könnte selbst ganz fehlen, *ecce* allein würde hinreichen. „Von seinem Orte," d. i. vom Himmel, wie es sich aus „herabsteigen (*descendet*)" und „auf die Höhen der Erde treten" von selbst ergibt. Zu *calcabit* vergl.

Am. IV, 13. Nur hat Michäas speziell das Herabkommen Gottes auf die Erde vor Augen, da betritt er zuerst ihre Höhen. Gott kommt zu Gerichte; darum tritt er auf mit allen Wirkungen seiner furchtbaren Nähe, die bildlich beschrieben werden — die Berge zerschmelzen, die Thäler bekommen Risse: was wird wohl Jenen geschehen, wider die er zum Gerichte kommt? *egreditur*, im Hebräischen das *part.* יֹצֵא ohne ו, wie noch oft Num. I, 3, 20. 1 Sam. XI, 7. Is. XXVI, 21 u. s. w. Hieronymus hat es vielleicht als *fut.* יֵצֵא, am entsprechendsten wäre: *proditurus est.* Die Zukunft wird dem Propheten durch das innerliche Sehen nothwendig zur Gegenwart. Michäas beschreibt nicht, was geschehen wird, wenn sich Israel etwa nicht bekehrte (gegen Caspari), sondern was geschieht, was er mit seinem Geistesauge sieht.

v. 4. Zum bildlichen Ausdrucke vergl. Am. IX, 5. Ps. XCVII (XCVI), 5. Hab. III, 6. Die „Berge" als Repräsentanten des Festesten, des Unverwüstlichsten, was die Erde hat — zerschmelzen wie Wachs, zerrinnen wie Wasser. *consumentur vel*, wie Hieronymus selbst beifügt, *tabescent* (נמסו). Da der Prophet (gerade wie Vers 2) von den Thälern diesen Ausdruck nicht mehr gebrauchen kann, nimmt er dafür „spalten", ignorirt es aber im noch Folgenden, als ob er durchaus nur synonyme Ausdrücke gebraucht hätte; denn leicht sehen wir ein, dass die Vergleichung „wie Wachs, wie Wasser" nur zum ersten, (zerschmelzen, zerfliessen) nicht zum zweiten Verbum passt. Es ist das eine von den Freiheiten und Ungenauigkeiten unsers Propheten, und alle andern Versuche, die erste Vergleichung („wie Wachs") auf die Berge, die zweite („wie Wasser") auf die Thäler zu beziehen, sind ungehörig und gekünstelt; Rosenmüller: *Sicut aquae profusae ex altitudine montis in declive humilius diffunduntur et ita disparent, ita citissime valles diffundentur et tollentur* — die Thäler verschwinden aber doch nicht, wenn sie Risse bekommen! Nicht minder unrichtig Hitzig: „Wie Wasser, an einem Abhange, an abschüssigem Orte zur Erde geschüttet (2 Sam. XIV, 14), nach verschiedenen Orten auseinander fliesst, so spalten sich u. s. w." Ewald: „(so dass) die Thäler sich spalten krachend wie wenn ein Wasserfall sich prasselnd in den Abgrund stürzt (?)." „Wasser, die in den Abgrund stürzen" — sind die Bäche, die von den

Bergen herabstürzen, die einen schönen Gegensatz zu den Felsen bilden: Felsen zerrinnen und zerfliessen wie Bäche.

v. 5. Wenn Gott erscheint, so muss nicht das Alles geschehen; er kann diese Wirkungen seiner Erscheinung ebenso leicht suspendiren oder selbst in das Gegentheil verwandeln (1 Kön. XIX, 11, 12): aber hier sollen alle Folgen des Schreckens seiner zerstörenden Macht hervortreten wegen der Sünde Israels. Sie ist die Ursache, dass Gott im Zorne kommt: da natürlich kann er gar nicht anders kommen. *in scelere = propter scelus*, vergl. Hieronymus selbst: *hoc totum fiet propter scelera decem tribuum.* „Jakob und Israel," hier zunächst das Zehnstämmereich, vergl. Os. X, 11. XII, 3, wo wir zeigten, dass die Zehn-Stämme sich mit Ostentation dem südlichen Reiche gegenüber „Jakob und Israel" nannten, sie gerirten sich als das ganze Volk, was Juda, der einzelne Stamm, nicht konnte. Dass Michäas bei Jakob nicht speziell Juda, das südliche Reich meinte, sieht man schon an der Verbindung von Samaria mit Jakob: *quod scelus Jacob? nonne Samaria?* Von Samaria geht er dann mit denselben Vorwürfen auch auf Jerusalem und Juda über. Weiter unten gebraucht er indess den Ausdruck „Jakob und Israel" auch im weitern Sinne vom gesammten Volke III, 1, 9. Das zweite Versglied *quod scelus* gab Hieronymus nicht ganz wörtlich. Wörtlich lautet die Uebersetzung: „wer ist der Abfall ... wer sind die Höhen (*quis scelus ... quis excelsa*)?" Der Prophet gebraucht das *masc.*, weil er nach einer Person fragt, Samaria und Jerusalem personificirt gedacht. Im Ausdrucke פשע (*scelus*) „Abfall", sowie במות „Höhen" ist die Sünde selbst schon hinreichend deutlich bezeichnet, darum fragt Michäas nicht: welches ist die Sünde? sondern: wer ist die Sünde? von wem geht der Abfall Israels aus? In diesem Sinne müssen wir auch das lateinische *quod scelus* nehmen: „welche Sünde (welches Laster) ist die Sünde Jakobs? Nicht Samaria?" Samaria wird hier die Sünde Jakobs genannt, wo sich seine Sünde concentrirt. „Höhen" sind „Götzenhöhen", Hügel und Berge, auf denen abgöttisch geopfert wurde, nach dem oft vorkommenden Ausdrucke: רק הבמות לא סרו „nur die Höhen wichen nicht", mit der Ergänzung: „noch immer opferte und räucherte das Volk auf den Höhen," 2 Kön. XII, 4. XIV, 4. XV, 4 u. s. w.

v. 6 bezeichnet den Zweck der Herabkunft Gottes speziell: Gott steigt herab vom Himmel (Vers 3), Samaria vom Erdboden zu vertilgen (Vers 6) wegen seiner Sünden (Vers 5); seine Herabkunft begleiten furchtbare Naturereignisse (Vers 4). „Zu einem Steinhaufen auf einem Felde, da ein Weinberg angelegt wird," stellt in einem anschaulichen Bilde die gänzliche Zerstörung Samaria's dar. Wenn man einen Weinberg anlegt, werden sorgfältig alle Steine daraus aufgelesen und auf einen Haufen zusammengetragen: ein solcher Steinhaufe wird Samaria werden; alle seine Paläste werden bis auf den Grund zerstört werden. Der heilige Hieronymus hat למטעי enge mit השדה verbunden: „zum Steinhaufen eines Feldes für (bestimmt zu, ל) Pflanzungen eines Weinberges;" gewöhnlich aber wird למטעי asyndetisch und zu לעי parallel genommen: „Ich mache Samaria zu Steinhaufen des Feldes (und) zu Pflanzungen eines Weinberges." Das fehlende ו (*et*) wird von den LXX und dem Syrer geradezu eingeschaltet. Mir scheint Hieronymus den Vorzug zu verdienen, einmal, weil „Weinpflanzungen" nirgends als Bild der Verwüstung stehen, die im Gegentheile kostbar waren und mit grosser Sorgfalt gepflanzt wurden (Is. VII, 23); dann, weil לְ ganz entsprechend ist: ein Feld für (bestimmt zu) Weinpflanzungen, das desshalb von den עיים, von Steinen und Allem, was die Vegetation hemmt (vergl. die Wurzel עוה, davon עון), gereinigt wird. Wir dürfen nicht übersehen, dass *cum plantatur* . . . nur zu *in agro* gehört, und das Bild malerisch erweitert, wesshalb wir, um diess hervorzuheben, *acervus lapidum* wiederholten und dafür *quasi* ausliessen: „zu einem Steinhaufen, zum Steinhaufen eines Feldes," statt: wie zum Steinhaufen eines Feldes, das leichter missverstanden werden könnte, da Samaria wirklich ein Steinhaufe, und nicht bloss wie zu einem Steinhaufen wurde. Das Vergleichungsglied liegt in der Menge der Steine, und dass nur mehr Steine gefunden werden. *et detraham* führt die Zerstörung weiter aus. Man wird sich nicht begnügen, Samaria zu einem Steinhaufen gemacht zu haben, sondern seine Trümmer gleichsam in unersättlichem Hasse in's Thal herabrollen, so dass ihre Fundamente, der blosse Boden aufgedeckt daliegen wird. Ueber die Lage von Samaria vergl. Am. III, 9.

v. 7. Keine von den gewöhnlichen Erklärungen will recht genügen. Mir scheint die zweite Vershälfte: „denn von Buhlerlohn u. s. w." ein Axiom, eine allgemeine Wahrheit in sprichwörtlicher Form auszudrücken, wie wir etwa annähernd, aber nicht so einschneidend und markirt sagen: Wie gewonnen, so zerronnen; unrecht Gut thut sein Gut. Vom Hurenlohn hat sie's gesammelt, für Hurenlohn gibt sie's wieder weg, d. h. die Feinde, die Zerstörer Samaria's werden aus demselben Beweggrunde eure Götzenbilder zertrümmern, aus dem ihr sie gegossen und gemacht habt, nemlich aus dem Glauben, ihren Göttern dadurch einen Gefallen zu erweisen. Um die Götter zu ehren, gossen die Einen Bilder, um die Götter zu ehren, zerstören sie die Andern. „Hurenlohne" heissen den Propheten alle Weihgeschenke, welche den Göttern dargebracht werden, ohne nähere Bestimmung des Modus der Weihe. — *sculptilia*, gut das hebräische פסיליה gegeben, es sind Skulpturen, Schnitz-, Meisselbilder, zunächst von Stein, worauf *concidentur* hindeutet; *mercedes* (Lohn) *sc. meretricis*, Weihgeschenke, seien es kleine Votivbilder, Räucherwerk, Kuchen oder andere Gegenstände, die dargebracht wurden, nur müssen wir nicht gerade, was gewöhnlich geschieht, an Kostbarkeiten, Silber und Gold denken; denn Michäas deutet so etwas gar nicht an, und der Ausdruck „verbrannt werden (*comburentur*)" entspräche nicht. Der Prophet will nur sagen, dass Alles, was ihnen heilig ist, worauf sie ihr Vertrauen setzten, vernichtet werden soll. Feinde, welche selbst die Götterbilder zertrümmern, werden andere Dinge um so weniger schonen. — Gegen die gewöhnliche Erklärung des letzten Versgliedes, welche Ewald bündig in den Worten wiedergibt: „seine Schätze werden wieder als Opfer an die Götzentempel der Sieger geführt (vergl. Ackermann überhaupt mit den ältern Exegeten: *a victoribus idololatris in munera aliorum idolorum abducentur*, Calmet u. s. w.)," spricht insbesondere, dass von einem Wegführen, und von Schätzen gar nicht die Rede ist; Alles soll vielmehr an Ort und Stelle zertrümmert werden. Kaum dürfte es noch Jemand in den Sinn kommen, mit Hitzig erklären zu wollen: „und all' ihre Statuen mach' ich zur Einöde, eigentlich ihren Platz, indem sie vom Feinde weggenommen werden." שממה heisst nicht Oede, Einöde, Wüste im Sinne von „leer, unbewohnt sein", sondern von „zerstört,

zertrümmert, verwüstet sein", so dass wir nothwendig übersetzen müssen: „und alle ihre Götzenbilder mache ich zu Trümmer;" darin liegt der Gegensatz: das Gebilde wird zerschlagen. Gerne erklärt man *merces* im ersten Versgliede nach dem Vorgange des Hieronymus, der sich an eine rabbinische Erklärung anlehnt, von den „Schätzen und Reichthümern Samaria's" in Rücksicht auf Os. II, 7, 14. IX, 1. „*Siquidem opes et multiplex supellex quae ex fornicatione (ut putabantur) idolorum fuerant congregata, ducentur ad aliam meretricem*," Hieronymus; vergl. Corn. a Lap.: *Merces seu quaestus ex meretricio sunt fruges, opes et commoda.* Diese Erklärung ändert zwar an dem Verständnisse des Ganzen nichts, aber sie entspricht hier doch nicht, weil *merces* zwischen *sculptilia* und *idola* schon durch seine Stellung auf Weihgeschenke hinweist, weil diess seine gewöhnliche, in der Natur der Sache liegende Bedeutung ist (Geschenke, welche die Hure empfängt, nicht die sie gibt), und endlich weil es im letzten Versgliede offenbar in dieser Bedeutung vorkommt. Statt des *Piel* las Hieronymus (mit dem Chaldäer und Syrer) das *Pual* קֻבָּצָה, das *fem.* = *neutrum:* es, Alles vorher Genannte „Götzenbilder und Weihgeschenke", wurde gesammelt; dieselbe Lesart findet sich auch noch in mehreren Handschriften.

v. 8 beschreibt den Eindruck, den diese Bothschaft auf den Propheten macht. Das *fut. plangam* bezeichnend, was der Prophet von dem Augenblicke an thun würde und müsse, also etwa: darum muss ich klagen, oder: lasst mich klagen! Er wehklagt gleich schon in der Gegenwart, weil er weiss, dass all' diess über Samaria kommen wird. Sein Klagen und Trauern soll sie wo möglich aus ihrer Gleichgiltigkeit, aus ihrem Sündenschlafe aufrütteln. Das ganze Auftreten des Propheten — seine Busse und Trauer soll ihnen die Furchtbarkeit der Strafgerichte Gottes vergegenwärtigen. Die prophetische Rede musste durch das Ausserordentliche in dem Auftreten und der Erscheinung des Michäas unterstützt und bekräftiget werden. Wir dürfen daher die Ausdrücke und Betheuerungen unsers Verses nicht für eine blosse rhetorische Figur halten, sondern wir sind berechtigt, anzunehmen, dass Michäas in der That weinte und wehklagte, in der That bloss und nackt ging, und die gleich folgende rührende Wehklage (Elegie Am. V, 1) in der That öffentlich unter grossen

Zeichen der Trauer und Ergriffenheit vortrug. *spoliatus*, das hebräische שילל, das schon die LXX mit *ἀνυπόδετος* übersetzten; indess vergl. über שילל = שולל Fürst, *Concord.*; dass man baarfuss gehe, wenn man nackt geht, versteht sich ziemlich von selbst, שילל möchte allerdings, wie *spoliatus*, mehr bezeichnen, als „baarfuss"; Michäas tritt auf unter seinem Volke „beraubt, geplündert", im eigentlichen Sinne „ausgezogen (*vestibus exutus*)", und in Folge davon „nackt"; beide Ausdrücke *spoliatus* und *nudus* sind synonym, nur dass jenes mehr die Ursache, dieses die Wirkung bezeichnet. Als ein Geplünderter, nackt Ausgezogener sinnbildet er eindringlich die Strafgerichte Gottes. Auch „nackt" ist mehr als „mit dem blossen Unterkleide", indem das Unterkleid den ganzen Menschen bedeckt; der Prophet hat nur die Bedeckung von Sklaven und Gefangenen an sich, nothdürftig ist seine Blösse bedeckt. Wir dürfen uns allerdings die Scene nicht so vorstellen, als ob Michäas irgendwie die öffentliche Sitte und Scham verletzt hätte, aber jenes bloss scheinbare nackt Gehen, nur ohne den Mantel (die שמלה), in der Chetonet müssen wir doch auch ferne halten; vergl. Is. XX, 2. Diese Stelle ist für die unsrige noch von Bedeutung, weil dort für „baarfuss" יחף steht. — *dracones*, תנים, mit den LXX und dem Chaldäer (ירוד *draco*), wozu Hieronymus bemerkt: *Quomodo enim dracones terribili sibilo personant, juxta historias eorum, qui de Physicis conscripserunt ita et ego sine filiis* (!) *spoliatus et nudus incedam.* Ueber die Sagen der Alten von dem Geheule des fabelhaften Drachen vergl. Bochart, *Hieroz.*; jetzt übersetzt man תנים, wie schon der Syrer that, mit: „Schakal," von deren Geheul in der Nacht alle Reisenden zu erzählen wissen. Rosenmüller, Alterthumsk., IV, 2. S. 150. Dasselbe ist auch von den Straussen bekannt, nur ist ihr Geschrei mehr kläglich als schrecklich. Shaw erzählt, er habe sie oft ächzen gehört, als ob sie in der grössten Todesangst wären; ebendas. IV, 2. S. 294. Ueber das syrische ܝܪܘܪܐ vergl. Pocock (*Commentary on the proph. of Mica*): *All Interpreters render the word* תנים *... Dragons, only the ancient Syriak translation renders it by* ܝܪܘܪܐ *yoruro wich in the language, as their own authors tell us, signifies a kind of wild beasts like a dog Jakales.* Dann spricht er die Vermuthung aus, dass ירוד im Chald.

dieselbe Bedeutung habe und nur aus Missverstand durch *draco* übersetzt werde, ja vielleicht nur ein Schreibfehler für ירוּר oder ירורא sei.

v. 9 gibt nicht etwa einen neuen Grund an, warum der Prophet wehklage, sondern steht parallel zu Vers 6 und 7, nur dass Vers 9 die Zukunft zur Gegenwart macht. Wenn der Prophet ein Klagelied anhebt, so kann diess nicht erst ein zukünftiges Unglück zum Gegenstande haben; das Strafgericht Gottes, welches er androht, wird ihm nothwendig zur Gegenwart. Wenn Samaria zerstört wird, so heisst das mit Recht eine unheilbare Wunde, denn dann hat es mit dem Staate selbst ein Ende; aber siehe, auch Juda und Jerusalem hat dasselbe getroffen. Michäas sagt nicht, dass sich die Heere, welche Samaria zerstören, bis in das jüdische Gebieth verbreiten und bis an die Thore von Jerusalem dringen, sondern vielmehr: die unheilbare Wunde, mit der Gott Samaria schlug, hat auch Jerusalem nicht verschont. Ueber beiden Städten haben sich die Strafgerichte Gottes erfüllt. Die Wehklage breitet sich auch in der That über beide Länder in ausgewählten Wortspielen gleichmässig aus. *desperata* = *insanabilis*, hoffnungslos, gut אנושה gegeben. *quia venit* steht parallel zu *quia desperata est*, nicht in Abhängigkeit davon, und sagt, dass dieselbe unheilbare Wunde auch Juda und Jerusalem traf; daher wir es, um Zweideutigkeit zu vermeiden, mit „und“ zu übersetzen haben. *venit*, das *perf.* „ist gekommen (gleich darauf *tetigit*)“; *usque ad Jerusalem* dient zur nähern Bestimmung von *porta populi*, „sie hat getroffen die Pforte meines Volkes (sie hat getroffen, gereicht) bis an Jerusalem.“ Der Satz wäre deutlicher, wenn wir wie im Hebräischen (und Hieronymus im Commentare) *usque ad* auch vor *porta* läsen: *tetigit usque ad portam p. m. usque ad Jerusalem.* Die Pforte des Volkes ist eben Jerusalem selbst. „Thor“ für „Stadt“ vergl. Gen. XXII, 17. Deut. XXVIII, 57 und noch oft. Hieronymus weicht in seinem Commentare nur dadurch vom Hebräischen ab, dass er den *plur.* setzt: *usque ad portas*, indem er *tetigit* auf alle Städte bezog, von denen Jerusalem noch speziell hervorgehoben werde. Corn. a Lap. unrichtig: *nam excisa Samaria Sennacherib venit in Judaeam*, *multasque urbes cepit*, *ipsamque Jerusalem obsedit*, ebenso falsch Rosenmüller, Maurer u. s. w.,

welche überhaupt von der Vorstellung ausgehen, dass Michäas nur nebenbei von Jerusalem spreche, wodurch das folgende Klagelied geradezu unverständlich wird.

v. 10. Das Kagelied selbst; es beginnt äusserst bewegt mit einer Erinnerung aus dem schönen Klageliede Davids über den Tod Sauls: „Dein Schmuck, o Israel, liegt auf deinen Höhen erschlagen. Wie sind gefallen die Helden! Verkündet es nicht in Gath, bringet die Bothschaft nicht in die Strassen von Askalon, dass sich nicht freuen die Töchter der Philister, dass nicht jubeln die Töchter der Unbeschnittenen.“ 2 Sam. I, 19, 20. Vordersatz und Schlusssatz dieses Liedes lässt Michäas absichtlich weg, weil er sich mitten in die Schaar der Unglücklichen selbst versetzt, deren Schicksal er nur zu beklagen, nicht zu beschreiben hat. Er warnt sie, in Gath ihre Leiden zu erzählen, damit zum Unglücke nicht noch Hohn und Spott komme. Das Klagelied selbst bewegt sich ganz volksthümlich fast in lauter Paronomasien, für die der Orientale wegen ihrer Anschaulichkeit und ihrer drastischen Wirkung eine grosse Vorliebe hat. Wir werden unter solchen Umständen schon von vorne herein auf einen engen Zusammenhang, auf gleichmässigen Fortschritt einer ruhigen Elegie verzichten müssen, denn es ist dem Propheten nur um den augenblicklichen Eindruck zu thun; er will, allerdings im edelsten Sinne des Wortes, Effekt machen. *in Geth nolite annuntiare*, בְּגַת אַל־תַּגִּידוּ Ewald übersetzt das Wortspiel: „in Mölln meldet nicht,“ Rückert: „nach Gath o geht nicht es anzusagen,“ was nach der Lesart der Vulgata *Geth* noch entsprechender wäre, nur geht da das Wortverständniss verloren und ist nur mehr ein Lautanklang, was im Hebräischen gerade weniger der Fall ist; גַּת und גִּית, der Prophet hat גת gleichsam als *Inf.* von נגד gefasst, etwa: zu Günzburg (= Kündsburg) verkündet's nicht. *lacrymis ne ploretis*, בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ, von Hieronymus ganz nach der masorethischen Lesart; indess wird בָּכוֹ von den Neuern fast allgemein als Eigenname gelesen, davon schon Reland (*Palaestina*, pag. 534) eine gelehrte und geistreiche Erklärung gegeben hat, vergl. Rosenmüller zu unserer Stelle. Er liest בָּכוֹ = בְּעַכּוֹ „zu Acco“, dem sich auch die Spätern (Ewald, Gesenius, *thes.* II, 1020) anschliessen. Es empfiehlt sich dadurch, dass eine südliche (Gath) und nördliche Stadt

(Acco, das spätere Ptolemais, Jean d'Acre) miteinander verbunden werden. Aber schwierig bleibt immer die Zusammenziehung, und der Wegfall von ע, bloss durch die Verbindung mit einem Präfixum ist ohne Beispiel, wir müssten nur geradezu בעכו selbst (mit Ewald) lesen. Desshalb hat die Zunz'sche Bibelübersetzung: „in Ko weinet nicht." Der Chaldäer und Syrer stimmen mit Hieronymus überein, בָּכוֹ, *inf. absol.* = בָּכֹה, eine Variation der Schreibweise, die noch öfter vorkommt, Gen. XXVI, 28; vergl. Ges. Gramm. §. 74, Anm. I, 2. Die Uebersetzung des Hieronymus hat den Vorzug der Einfachheit und sprachlichen Sicherheit. Wollen wir den Eigennamen beibehalten, so hält es nicht schwer das Wortspiel im Deutschen auszudrücken: in Weinsberg (Weinheim Ewald, Weinthal Rückert) weinet nicht. — Das letzte Versglied gehört dem Sinne und Zusammenhange nach zu Vers 11; der Ausdruck *domus pulveris* bildet einen schönen Gegensatz zu *habitatio pulchra.* — *in domo pulveris,* בבית לעפרה „zu Bethleaphra", eine nicht näher bekannte Stadt (des jüdischen Reiches), welche vom Propheten wegen des Gleichlautes mit dem folgenden עפר gewählt wurde. Sie ist kaum identisch mit Ophra im Stamme Benjamin, weil wir dann wohl בית עפרה (ohne ל) lesen würden. *pulvere vos conspergite* mit den Masorethen (*Keri*), התפלשי, freier durch den *plur.* gegeben. פלש kommt nur in Verbindung mit עפר vor, und wird von Hieronymus immer mit *aspergere* oder *conspergere* gegeben (Jer. VI, 26. XXV, 34. Ezech. XXVII, 30); vergl. Meier, Wurzelwörterb. S. 518. פלש = פלץ, פלס, scheiden, trennen, ausbreiten, streuen, sich bestreuen, dagegen Ges., Fürst u. A. „sich wälzen". Die Lesart des Chetib התפלשתי wird von den Neuern schon als die schwierigere vorgezogen; das Keri (übereinstimmend damit der Chaldäer und Syrer) ist einfacher; indess ändert auch die andere Lesart den Sinn nicht: „in Bethleaphra bedecke ich mich mit Staub," indem der Prophet überhaupt im Namen des Volkes bethet und wehklagt. Es ist eine und dieselbe (Volks-) Stimme, die ausruft: „Verkündet's nicht in Gath . . . in Bethleaphra habe ich mich mit Staub bedeckt (oder bedecke dich mit Staub)!" Rückert gibt das Wortspiel: „Zu Staubheim Staub hab' ich mir aufgestreut." Ewald: „In Staubheim wälz' ich mich in Staub."

v. 11. *Transite*, „ziehet aus" = wandert aus, im Hebräischen der Sing.: ziehe fort, wandere. *vobis*, das pleonastische לכם, wie es gerne bei הלך steht, ebenso bei עבר; *habitatio pulchra*, eigentlich *habitatio* (Einwohnerschaft) *pulchritudinis*, was Hieronymus auf Samaria deutet; indess weiset er selbst darauf hin, dass שפיר auch als *nom. propr.* genommen werden könne, indem er im Commentare den hebräischen Namen beibehält: *Transite vobis habitatio Saphir, quod Syro Hebraeoque sermone dicitur pulchra.* Eusebius und Hieronymus kennen einen Ort Saphir in Juda (Σαφείρ), *villa in montanis sita inter Eleutheropolim et Ascalonem, in tribu Juda.* Da die Wehklage Juda zum Gegenstande hat, wie Israel, haben wir gar keinen Grund, שפיר in שמיר (auf dem Gebirge Ephraims) zu ändern. Diessmal liegt das Wortspiel nur in der Bedeutung, nicht zugleich im Laute. שפיר heisst „glänzend", dann was wir „elegant" nennen, geziert (שפר *splendescere*), dem gegenüber gut *confusa ignominia* steht, „die Elegante, immer zierlich Herausgeputzte ist schmählich entblösst, eckelerregend, ohne Kleid und Hülle." *confusa ignominia* gibt das hebräische עריה־בשת dem Sinne nach, aber doch richtig, da בשת nicht *pudenda* heisst (*nuditas quoad pudenda*), sondern *pudor*, „eine Blösse, die zur Schande, zur Schmach wird, ein Blosssein zur Schmach" = schmachvolle Blösse, mit dem Nebenbegriffe eines eckelerregenden Zustandes, vergl. Ezech. XVI, 7. Zur grammatikalischen Erklärung Delitzsch, Hab. III, 9; er nimmt עריה als *Acc. circumstantialis.* Hieronymus hat עריה, das noch bei Ezech. (viermal) vorkommt, überall *confusione plena* oder *ignominia plena* gegeben, er nahm עריה als *adj.* von עָרִי, wie נָקִי, עָנִי gebildet, zu dem noch als Verstärkung des *nom.* בשת kam: *confusa ignominia* = *ignominiose confusa.* Wir können somit übersetzen: „Entschönt zur Entstellung wandere aus, Schönefeld;" Rückert: „Ziehe du hin für dich, Wohnerin der Schmuckstadt nackt an Scham." Ewald: „Vorbei du Bürgerschaft von Schönstadt entblösster Scham." Das nächste Versglied *non est egressa, quae habitat in exitu* (צאנן d. i. Heerdenreiche) bildet einen malerischen, scheinbaren Gegensatz vom vorhergehenden. „Nicht zieht aus die Einwohnerschaft von Heerdenheim;" ausziehen, nemlich hervor-, herauskommen in Sicherheit und Freude, gleichsam sich ergiessen, hervorströmen,

vergl. Am. V, 3; יצא vom Ausziehen der Heerden, worin noch eine besondere Beziehung zu צאנן „die Heerdenreiche“ liegt. Das Hebräische צאנן . . . יצאה enthält eine Paronomasie, die wir im Deutschen nicht ganz geben können; der Bedeutung nach lautet der Vers wie oben, dem Klange nach können wir mit Ewald: „nicht ausgezogen ist die Bürgerschaft von Zug,“ oder mit Rückert: „nicht sah man mehr die Wohnerin Saamans“ sagen, aber keine entspricht, weil dabei die Bedeutung von צאנן, auf die Alles ankommt, verloren geht; denn צאנן hat mit der Wurzel und Bedeutung von יצא (wie es Zug andeutete) nichts zu thun, sondern heisst „die Heerdenreiche“, verkürzt in צנן, Jos. XV, 35; wie Saphir im Stamme Juda gelegen. Hieronymus hat צאנן mit *exitus* übersetzt, veranlasst durch das vorhergehende יצא, er sagt: *non est egressa, quae habitat in Sennan, quae interpretatur exitus*, aber unrichtig. Ueber das letzte Versglied *planctum Domus vicina etc.* müssen wir vor Allem den heil. Hieronymus selbst vernehmen: Er hat alles bisher Gesagte vom nördlichen Reiche erklärt, Saphir und Sennan sind ihm Bezeichnungen von Samaria, dessen Exil der Prophet vorhersagt; denn auch *non egressa est* deutet er von der Gefangenschaft, indem er beifügt: *non propria voluntate, sed vi ducta est in Assyrios.* Die Klage nun, fährt er fort, und die Heimsuchung, welche das nördliche Reich getroffen, werde auch auf das südliche übergehen, das bisher verschont geblieben sei: *Domus vicina et ex latere, quod interpretatur Asel regnum videlicet Juda, planctum accipiet ex vobis quae nunc interim Samaria capta substitit et Deum habuit defensorem.* Wir müssten also übersetzen: „Aufnehmen (d. h. herübernehmen, vererben) wird von euch die Klage das Nachbarhaus, das für sich bestand (das seinen Bestand bisher bewahrte, und sich in Folge davon sicher wähnte, gerettet glaubte).“ Hieronymus deutet diese Klage und Trauer nicht von einem blossen Mitleid, sondern von wirklicher Mitleidenschaft: Juda trifft, gleichsam als Erbe des Schwesterstaates, dasselbe Schicksal, dasselbe tragische Ende. Vergl. Corn. a Lap.: *Transit Propheta a clade Samariae, ad cladem Jerusalem, quae Samariae erat vicina et affinis et quasi soror. Aliter recentiores, qui novam cudunt versionem; et varii varie; uti fit, ut dum a Vulgata recedunt, ut lector iis nil certi*

et solidi inveniat, sed animo semper vagetur et fluctuet. Niemand wird läugnen, dass die Auffassung des Hieronymus geistreich sei, aber sie lässt sich weder aus dem Zusammenhange, noch aus dem hebräischen Texte rechtfertigen; denn es ist nicht ausgemacht, um das Mindeste zu sagen (vergl. die Lage der beiden Städte Saphir und Zanan), dass Michäas bisher nur das nördliche Reich vor Augen gehabt habe, und *quae stetit sibimet* wird kaum Jemand für eine passende Uebersetzung von עמדתו halten, mag er die Participialform עֹמֶדֶת lesen, oder vielleicht selbst עָמַד לוֹ (*quae stetit sibi?*) substituiren. Indessen darf es uns kaum beunruhigen, wenn die Uebersetzung des Hieronymus nicht ganz genügt; das Versglied מספד . . . עמדתו ist bis auf den heutigen Tag ein Räthsel. Ewald übersetzt: „Die Klage von Bät-haëssel (Verbandhaus) nimmt von euch ihren Bestand;“ Hitzig: „Das Klaggeschrei der Nachbarschaft entzieht euch ihren Standpunkt;“ die Zunz'sche Bibel: „Der Trauerzug von Bet Haëzel nimmt schon bei euch seinen Standort“ u. s. w.; durchweg fast ebenso viele Uebersetzungen als Uebersetzer, so dass Pocock die Wahl ganz dem Leser überlässt, mit dem Bemerken: *he will be hardly able to reconcile hem.* Das Wortspiel, der künstliche Gegensatz ist, wie von selbst einleuchtet, in אצל und עמדה (das nur hier vorkommt) zu suchen. Da nun אצל die Lehne heisst, Anlehne, Seite (vergl. وَصَلَ verbinden), so wird עמדה „das, worauf man steht, der Stand-, Stützpunkt“ sein, oder wie Fürst (*Concord.*) will: *domicilium firmum*, bleibende Stätte; ein „Haus der Lehne (woran man sich lehnen kann, das gut gefügt ist)“, ist eben dadurch ein *domicilium firmum*, eine bleibende, feste Stätte, eine Station, gegenüber dem wandernden Zelte. Wir möchten also übersetzen dürfen: „Die Wehklage von Beth Haëzel (Lehnehaus) rückt von euch (יקח wird von euch rücken) sein Standhaus (seine bleibende Stätte, seine Station);“ die Station verrückt das wehklagende Beth-Haëzel dadurch, dass es in die Gefangenschaft wandert. Ueberblicken wir nochmals den schwierigen Vers, so werden wir die Resultate in folgende kurze Sätze zusammenfassen können: 1) Die hier genannten Städte: Saphir, Zanan und Beth-Haëzel gehören dem Reiche Juda an und liegen südlich von Jerusalem. Wenn Azel (Zachar. XV, 5) ein *nom. propr.* ist,

dann ist es identisch mit unserm Ezel; mehr wissen wir von seiner Lage freilich nicht, aber es darf schon wegen seiner Verbindung mit den andern zwei Städten nicht ausserhalb den Grenzen des südlichen Reiches gesucht werden. 2) Allen drei Städten verkündet Michäas in seinem prophetischen Klageliede anknüpfend an die Bedeutung des Städte-Namens ein und dasselbe Schicksal der Auswanderung und Entvölkerung: „Schönefeld wandert aus entschönt; nicht mehr zieht aus (treibt auf die Weide) Heerdenzug, sein Standhaus (seine Station) verrückt Lehnehaus (Stuhl).“ 3) Die Verba (*non est egressa* und *non accipiet*) sind in Präsensbedeutung zu nehmen, wie schon die Verbindung des Perfekts mit dem Fut. (Imperf.) und das parallele *transite* zeigt.

v. 12 gibt den Grund an, warum die genannten Städte ein solches Loos treffe, weil selbst Jerusalem nicht verschont wird. Doch dürfen wir es nicht urgiren, da כי auch zur blossen Verstärkung dienen kann: „ja, sicherlich!“ *infirm. . . . in bonum . . . in amaritudinibus* erklärt Hieronymus: *infirmata (est) bono suo, quae habitat in Maroth, i. e. in amaritudinibus*, „krank ist am Guten die Bewohnerin von Maroth,“ ein nicht näher bekannter Ort. Statt *in bonum* heisst es im Texte zu Hieronymus *in bono*, „schwach, krank sein am Guten, oder zum Guten,“ unfähig sein zum Guten; doch passt Letzteres weniger; der Prophet will vielmehr zeigen, wie Maroth (Bitterkeiten, Bitterach, Rückert) in seinem gegenwärtigen Schicksale ganz seinem Namen entspreche; bitter ist, was an Gutem schwach ist, an Gutem kränkelt, dagegen voll ist von Weh und Ach. Hieronymus hielt an der Wurzel חלה fest „schwach sein“, vergl. Richt. XVI, 7. *si . . . ligatus fuero, infirmus ero, ut caeteri homines;* an andern Stellen: *aegrotare*, Gen. XLVIII, 1 u. s. w., was auch hier gut passt: „krank ist, voller Weh ist Bitterach.“ Hieronymus hat חלה *masc.* statt des *fem.* חלתה gelesen, vergl. רתם Vers 13 dieselbe Unregelmässigkeit; ל, nicht = על, sondern als Bezeichnung der Beziehung, denn man ist nicht eigentlich am (על) Guten krank, sondern in Beziehung auf das Gute, welches fehlt. Jetzt wird allgemein חלה von חול abgeleitet, obgleich mit sehr verschiedener Bedeutung: es zittert um, es schmerzt ob, es wartet (harret) auf Gutes u. s. w. Die ersten zwei Bedeutungen fallen im

Wesentlichen zusammen: die eine (zittern um) hält mehr am Zukünftigen, erst Drohenden fest, die andere (schmerzen ob) betrachtet die Katastrophe als schon geschehen; vielleicht hat der Prophet gerade wegen dieses Doppelsinnes חלה gewählt. Treffend ist die Uebersetzung Rückerts: „Es jammert um Gutes die Wohnerin Bitterachs.“ *descendit* — mit Präsensbedeutung: steigt herab; was Gott sendet, steigt, kommt von der Höhe herab; *a Domino* gehört zu *malum*, „Uebel vom Herrn,“ das der Herr verhängt.

v. 13. Bei den zwei schwierigen Worten רתם und רכש des ersten Versgliedes hielt sich Hieronymus beim ersten, dem ἀπ. λεγ. רתם, an die LXX ψόφος (Ton, Schall) *tumultus*, während er das zweite selbstständig übersetzte. Die LXX scheinen eine andere Lesart vor sich gehabt zu haben; ob das auch bei Hieronymus der Fall war, muss dahingestellt bleiben; er hatte wenigstens schon das masorethische לרכש, während die LXX ורכש (καὶ ἱππευόντων) lasen oder corrigirten. Gerade dadurch wurde der Text für Hieronymus ausserordentlich schwierig, denn רכש passte nun in der ihm bekannten Bedeutung *jumentum* (vergl. Vulg. 3 Kön. IV, 28: *hordeum . . . equorum et jumentorum deferebant in locum*, im Hebr. 1 Kön. V, 8) nicht mehr, und er combinirte רכש mit רגש (*multitudo strepens*, *strepitus*). Seine Uebersetzung konnte unmöglich glücklich ausfallen; aber sie ist uns doch in anderer Beziehung sehr ehrwürdig, weil sie uns ein neues Zeugniss von der gewissenhaften Treue liefert, mit der Hieronymus an seinem Texte hing. Eine kleine Aenderung (ורכש) hätte ihm einen einfachen Text an die Hand gegeben (*multitudo quadrigae et jumenti*), aber er lässt sich lieber einen Uebersetzungsfehler als eine Uebersetzungsuntreue nachweisen! Hieronymus scheint nun auch beim ersten Worte רתם schon den gegenwärtigen masorethischen Text gehabt zu haben, weil er aber die Wurzel nicht kannte, hielt er sich nothgedrungen an die LXX, und mochte sich bei ihrer Uebersetzung um so leichter beruhigen, als er eine nicht seltene Nominalform vor sich hatte; vergl. תְּהוֹם רְכוּשׁ u. s. w. Schon der Chald. und Syr. lasen רְתֹם richtig als Imperativ; über die LXX wage ich kein Urtheil, aber jedenfalls ist es zu gesucht, mit Rosenmüller (nach dem Vorgange von Capellus) רתם in והם (von המם) zu ändern; das

arabische رَتَمَ, mit dem auch unser רתם verbunden wird, heisst in der ersten Conj. *confregit*, *trivit* — worauf die LXX reducirt werden könnten; daher auch Pocock die Möglichkeit einer solchen Uebersetzung zugibt: *It may be observ'd . . . that . . .* רתם *. . . in the Arabick tongue . . . signifies bath to break or dash and beat in pieces (from wich the notion of tumult . . . is not much different) and also to tye or bind on.* Im Commentare sagt Hieronymus kurz: *veniet . . . o Lachis urbs idolis dedita, et ad te quadriga et equites Assyriorum;* er lässt da *stupor* ganz ausser Acht und bleibt selbst beim einfacheren Texte der LXX stehen. Wir haben *stupor* (vergl. רָגַשׁ) in der Bedeutung: Betäubung als nähere Bestimmung von *tumultus* zu nehmen, *tumultus stuporis* = *tumultus stupendus*, betäubender Lärm. *quadriga* ist nicht gerade ein Kriegswagen, sondern jedes Gespann (מרכבה), und das Versglied ein Ausruf des Staunens, des Affektes: „Betäubendes Getöse der Wagen für die Einwohnerschaft von Lachis." Gut bemerkt Castrus: *sit sibi o Lachis parata quadriga tumultuans*, *et velocissimorum equorum*, *ut effugias impetum hostium*, wodurch er eine Vermittlung zur gewöhnlichen und allein richtigen Uebersetzung des Grundtextes anbahnt: „Schirre den Wagen an das Ross, Einwohnerschaft von Lachis!" *sc.* zur Flucht, um zu retten was noch gerettet werden kann. Die Paronomasie liegt in לכיש . . . לרכש. Das ist der Grund, warum Michäas nicht bloss das seltnere רכש (Renner, vergl. die Lexx.) gebraucht, sondern insbesondere auch der Schlüssel zu der gerade hier gewählten Construction: „schirre den Wagen an das Ross," statt: schirre das Ross an den Wagen (רתם למרכבה הרכש), indem dadurch die ganze Paronomasie verloren gegangen wäre. Michäas musste לרכש wählen; die Paronomasie wird durch ל gebildet und noch augenfälliger, wenn er vielleicht רְכִשׁ = רְכִישׁ (vergl. בְּעִיר Ackervieh) las: לָרְכִשׁ ihm gegenüber לָכִישׁ. Damit dürften alle Bedenken beseitigt sein, welche Hitzig in dem ungewöhnlichen „bindet den Wagen an das Ross" findet. Rückert übersetzt: „Schirre nur Wagen und Achse, Wohnerin von Lachis." Ewald: „Binde den Wagen an's Ross du Bürgerschaft Lakhisch (Rossbach)!" was aber לכיש nicht heisst. לכיש d. i. die Unüberwindliche, *captu difficilis;* vergl. Ges., Fürst, eine oft

genannte Stadt, südwestlich von Hebron. Im letzten Versgliede glaube ich von der gewöhnlichen Auffassung abzuweichen und Uebersetzung und Sinn also geben zu müssen: „Anfang der Sünde der Tochter Sion war, dass sich in ihr die Sünden Israels fanden.“ Das Verderben des südlichen Reiches begann damit, dass es sich vom Götzendienst des nördlichen anstecken liess. Sprachlich lässt sich diese Uebersetzung vollkommen rechtfertigen, und in Beziehung auf den Zusammenhang, besonders den folgenden Vers entspricht sie allein. *principium*, Anfang und Wurzel, die noch forttreibende Ursache, Erstling der Sünde, ראשית חטאת; *est* als Präsens und Perfekt, denn die Sünde wirkt noch fort, wir können auch im Deutschen das Präsens leicht beibehalten, wenn wir für „Anfang“ den Ausdruck „Wurzel oder Erstling“ wählen, „die Wurzel der Sünde der Tochter Sion ist“ היא von Hieronymus ganz richtig *est*, es ist das Pronomen zugleich als *verb. subst.* gebraucht, und bezieht sich auf ראשית, nicht auf לכיש, „der Anfang der Sünde“ — er ist (er besteht) für die Tochter Sion (darin) dass ... Nun wird uns zugleich klar, warum der Dativ לבת (*filiae*) stehen muss, indem wir nur der Deutlichkeit wegen den Genitiv setzten. *quia in te, sc. Sion* ... Der Uebergang von der dritten in die zweite Person darf uns nicht stören, denn der kann bei keiner Auffassung vermieden werden. Die gewöhnliche Uebersetzung lautet: „Anfang der Sünde war sie (Lakis) der Tochter Sion: denn in dir (Lakis) fanden sich die Vergehungen Israels.“ Aber wir haben für einen solchen Vorwurf, der hier Lakis gemacht sein soll, gar keinen historischen Anknüpfungspunkt, oben Vers 5 wird ausdrücklich Jerusalem mit seinen Höhen als Mittelpunkt und Anfang der Verführung genannt und in Verbindung mit Samaria aufgeführt, endlich wird im folgenden Verse mit der Causalpartikel לכן (*propterea*) offenbar Sion angeredet, so dass es allein auch im unsrigen *in te* (בך) gemeint sein kann.

v. 14. Hieronymus hielt sich auch hier an die LXX und erklärte das Versglied, wie oben Vers 12 *quia descendit malum* ... von den Assyriern, deren Streifzüge sich bis Geth ausdehnen würden: *mittet Assyrius latrunculos suos quos vocat emissarios et possidebit.* Er las mit den LXX שלוחים (*missi*, ἐξαποστελλόμενοι), während er תִּתְּנִי wohl nur frei übersetzte, in der dritten Person statt der zweiten, da er glaubte, dass Assyrien ange-

redet sei: „darum wirst du, Assyrien! Häscher schicken über das Erbe von Geth.“ (אשור = ארץ אשור *fem.*) Die Rabbinen erklären das dunkle שלוחים nach 1 Kön. IX, 16, so schon der Chaldäer, in der neuesten Zeit die Bibelübersetzung von Zunz: „darum sollst du da die Mitgift geben an Moreschet-Gat;“ die neuern Gelehrten dagegen mit dem Syrer nach Exod. XVIII, 2, übersetzen: „darum wirst du Verzicht leisten auf Moreschet-Gath (Besitz bei Gath),“ Ewald; oder mit Rückert: „darum wirst du geben den Entsagungsbrief über die Erbstadt von Gath.“ Die Ausgleichung der nur scheinbar abweichenden Bedeutungen von שלוחים 1 Kön. IX, 16 *dos* und Exod. XVIII 2 *repudiatio* findet sich schon bei Fürst, *Concord.* שלוח *dimissio aut uxoris, i. e. repudiatio . . . aut filiae, h. e. elocatio, dos.* Immer bleibt somit die Bedeutung Entlassung, und sie modificirt sich nur nach der zu entlassenden Person, sei's Tochter (= Mitgift, weil sie ohne dieselbe nicht entlassen wird), sei's Gemahlin (= Verstossung, Scheidung). שלוח wird nur von Personen gebraucht, nicht von Sachen, wir werden daher Moreschet als eine Person (Tochter oder Weib), nicht als eine Sache (Besitz) denken müssen. מורשת Erbe, personificirt, Erblasserin, die erben macht Gath, welche (*acc.*) Gath (*nom.*) erben wird oder will, die Gath in's Erbe einsetzt, oder die Gath als Erbe in Anspruch nimmt, worin Juda bisher freilich nicht willigte, aber von nun an einwilligen und die Entlassung der Tochter aussprechen muss, also dass Moreschet-Gath seine Benennung zur Wahrheit macht. Darnach dürften wir übersetzen: „du wirst die Entlassung geben der Erblasserin von Gath.“ Man könnte מורשת aber auch von ארש (وَرَشَ vergl. ארשת Wunsch, Begehren) = מארשת (Pualform) ableiten, und mit „Erwünschte, Begehrte“ übersetzen, nach der Gath ein Begehren hat, um die Gath wirbt, und die es nun erhält; darnach lautete der Vers: „frei geben wirst du darum Freiung-Gath (Begehr-Gath).“ Ich möchte diesem wegen des so entsprechenden שלוחים den Vorzug geben, und weil Moreschet ohne Zweifel eine Grenzfestung Judäa's war, um die Gath sich eifersüchtig bewarb und bemühte. — Moreschet als Eigenname kommt nur noch in der Aufschrift unsers Buches vor, jedenfalls ist es verschieden von Marescha, und ganz in

der Nähe von Gath zu suchen; Hieronymus sagt (*Prol. in Mich.*): *Sermo Dei . . . descendit . . . ad Michaeam de Morasti, qui usque hodie juxta Eleutheropolim urbem Palaestinae haud grandis est viculus.* Diese Angabe stimmt mit der Lage überein, welche Moreschet gehabt haben muss, sie passt aber auch zur Lage von Marescha (*Maresa*), deren Ruinen südöstlich von Eleutheropolis Robinson wieder entdeckt hat. Hieronymus hat wohl eingesehen, dass Michäas die Städtenamen grossentheils zu Wortspielen gebrauche, und er bestrebte sich, diese auch in seiner Uebersetzung, so gut es ihm möglich war, auszudrücken, daher er bald, besonders bei bekannten Oertern, den Eigennamen beibehält (*Geth*, *Lachis*, *Maresa*), bald, zunächst bei unbekannten, zweifelhaften, die Appellativbedeutung wählt (*habitatio pulchra, in exitu*, *Domus vicina etc.*), aber doch zugleich im Commentare auch den hebräischen Namen mitaufführt. Ebenso in unserer Stelle: *Porro quod suprà* (nemlich in seinem Prologe) *urbem Prophetae Morasthi haereditatem interpretati sumus, sciat lector in eodem versiculo quem posuimus: Propterea dabit emissarios super haereditatem Geth*, *in Hebraeo pro haereditate Geth*, *Maraseth Geth positum.* Dann fügt er entschuldigend bei: *Hucusque secundum Hebraicum ut potuimus*, *et ut nobis visum est, certe ut ab Hebraeis audivimus*, *quasi inter saxa et acutissimos scopulos naviculam nostram reximus.* — *domus (plur.) mendacii* . . . das einzige Versglied, worüber sich Hieronymus nicht weiter ausspricht (auch in seiner umfassenden allegorischen Erklärung sagt er nichts, was uns irgend einen Aufschluss geben könnte). Im Hebräischen heisst es: „Die Häuser von Aksib werden zu einem Aksab für die Könige von Israel.“ אכזב *adj.* täuschend, lügnerisch (Lüge, Täuschung, *deceptio*), dann: versiegend, davon אכזיב gewöhnlich der Winterbach; vergl. Fürst, Ges. *thesaur. torrens.* Die Könige von Israel werden Aksib zueilen, wie ein dürstender Wanderer zu dem Bette eines Winterbaches: aber sieh, da zeigt er sich als ein Aksab, als ein vertrockneter Bach, als eine Lüge und Täuschung; vergl. Job VI, 15: „Meine Freunde sind falsch wie Flüsse, wie Bäche der Thäler verschwinden sie.“ Is. LVIII, 11: „Du wirst sein wie eine Quelle, deren Wasser nicht täuschen (nie abnehmen, לא־יכזבו).“ Ewald übersetzt: „Die Häuser

Aksibs (Lugquell) werden zur Lüge.“ Rückert: „Die Häuser von Achsib sind ein Schwindequell Achsab.“ Da es aber gar nicht ausgemacht ist, dass אכזיב „Winterbach“ bedeute, und אכזב ausser unserer Stelle nur noch Jer. XV, 18 vorkommt, wo es eben auch zunächst nur Lüge, lügenhaft heisst, und erst aus dem Zusatze מים לא נאמנו auf Lügenquell, versiegendes Wasser schliessen lässt: so möchte ich der Erklärung Meiers (Wurzelwörterb. S. 350) den Vorzug geben: Versteck, fester Wohnsitz; „כזב von כז trennen, abhalten (כסה), zurückhalten, verbergen, daher *Piel* täuschen, lügen. Vergl. über die Grundbedeutung كَزَّ zusammenziehen, eng, fest machen. Diese Bedeutung sieht man auch noch in אכזב von einem Fluss, der sein Wasser zurückhält, daher versiegend, unzuverlässig. Die mehrfachen Ortsnamen dieses Stammes bezeichnen nach der Grundbedeutung etwas Bergendes, Versteck, fester Wohnsitz.“ Auch Fürst gibt als Grundbedeutung von כזב *nectere*, *colligare* an (vergl. חצב, חשב). Wir möchten also übersetzen: „Die Häuser von Verlass (= vertrau!) werden zu verliess für die Könige von Israel.“ Für diese Auffassung scheint mir noch insbesondere zu sprechen, dass wir dadurch, gerade wie oben Vers 11, eine Trias von Städten bekommen, von denen der Prophet ein und dasselbe aussagt. Lachis war eine Feste, bei Moreschet macht dasselbe die Lage, bei Aksib der Name zur höchsten Wahrscheinlichkeit. Allen diesen dreien nun steht dasselbe bevor: Lachis, die Unüberwindliche, flieht, Moreschet, die Uneroberte, die Jungfrau, ergibt sich, Aksib, die Zuversichtliche, wird zu einer Unverlässlichen. Achsib lag im Stamme Juda, nahe bei Marescha, es ist wahrscheinlich identisch mit כְּזִיב Gen. XXXVIII, 5, mehr ist nicht davon bekannt. „Könige von Israel,“ d. i. die Könige von Juda und Israel; das Lied betrachtet Israel als Ein Volk mit zwei Königen. Indessen heissen auch die Könige von Juda allein „Könige von Israel“; vergl. 2 Chron. XXVIII, 19: „Der Herr demüthigte Juda um Achas des Königes von Israel willen.“

v. 15. *Adhuc* — noch dazu — entweder als Verstärkung: „zu all dem werde ich (Gott) noch einen Erben bringen,“ oder bloss verbindend: „zu dem hinzu = ferner, weiterhin (*porro*, עוד שבעת ימים *amplius dies septem*);“ letzteres verdient den

Vorzug, und ebenso auch vor der andern Uebersetzung: „wiederum (nochmals) werde ich bringen“ (Hitzig, Maurer), gleichsam in Anspielung auf die erste Besitznahme von Maresa durch die Israeliten selbst. Wir haben im Liede nirgends eine Hindeutung auf die Urgeschichte des Landes. Zu seiner Uebersetzung bemerkt Hieronymus: *Quod autem sequitur: adhuc haeredem..., pulchre allusit ad nomen: quia enim Maresa haereditas dicitur*. Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass Michäas מרשה (nach der Aussprache) mit ירש combinirte, wie oben Vers 10 גַּת mit נָגַד, obgleich ihm nach der Schreibart מראשה (Jos. XV, 44) eine andere Wurzel zu Grunde liegen mag. Ewald: „Noch werd' ich den Erben dir bringen du Bürgerschaft Marescha (Erbdorf)“ — dagegen Rückert nur eine Paronomasie im Wortklange dargestellt wissen will: „Auch zum Marsche werd' ich treiben dich, Wohnerin Marescha's!“ Die Erklärung, welche Ges. *thesaur*. II, 1252 von מראשה gibt, *quod ad caput est, i. e. oppidum ad caput montis situm*, wird uns kaum genügen; Fürst bemerkt zu ראש — *etymon vocis in occulto latet*. Maresa, von Rehabeam befestigt, eine oft genannte Stadt, lag zwei römische Meilen südlich von Eleutheropolis. „Bis nach Odollam wird kommen die Herrlichkeit Israels;“ *gloria Israel* sind die Grossen Israels — die sich flüchten werden in die Höhle von Odollam. *Odollam*, עדלם wahrscheinlich von عَدَلَ *justum esse II. conj. parem aequalem rem fecit*, mit der Endung ם, wie מלכם, Ges. *thesaur. s. v.* מֶלֶךְ nennt die Endungen auf ם und ן bei *nom. propr. terminationes charitativas* (II, f. 795); sonst vergl. die Lexx. „Nach Gleichmacherdorf kommt der Adel von Israel;“ in der Höhle von Odollam werden Adelige und Gemeine gleich sein. Doch muss nicht gerade in Allem eine Paronomasie gesucht werden. Es ist schon genug, wenn von den prunkenden Grossen Israels gesagt wird, dass sie sich zu flüchten suchen in die Höhlen von Odollam, sonst nur der Aufenthalt armen Gesindels, Verfolgter, Obdachloser, die Zufluchtsstätte von Räubern und Dieben. Zu *gloria Israel* vergl. Is. V, 13: *nobiles ejus* (כבודו) *interierunt fame et multitudo ejus siti exaruit* — sein Adel und seine Gemeinen. Adullam (Odollam), eine Stadt in der Ebene des Stammes Juda, zwischen Jarmuth und Socho; in ihrer Nähe war

eine grosse Höhle, in welcher sich David vor Saul verborgen hielt, 1 Sam. XXII, 1. 2 Sam. XXIII, 13; ihrer wird auch in der Geschichte der Kreuzzüge erwähnt, vergl. Winer, Realwörterbuch.

v. 16. Die Aufforderung zur Trauer ergeht an Sion (Vers 13). Ueber das Scheeren des Hauptes als Zeichen der Trauer vergl. Job I, 20. Jer. VII, 29 u. s. w. Dazu vergleicht Corn. a Lap. das Ovidische: *Et sine crine caput.* „Söhne der Wonne“ (vergl. II, 9) — Kinder, welche die Wonne ihrer Mütter ausmachen. „Wie der Adler“ *sc.* eine breite Glatze, einen Kahlkopf hat. *aquila* = Geier, der in Palästina und Aegypten häufige Aasgeier (*vultur percnopterus* L.), der einen ganz kahlen Vorderkopf hat.

Cap. II.

v. 1. *Vae*, הוֹי, Ausruf der Trauer, der Drohung und Entrüstung: Weh! Ha! Ewald gibt es gut mit O! allein. *inutile*, אוֶן, das Nichtige, Eitle, dann Böse = *pravum.* *operamini*, פֹּעֲלֵי, thun (nicht bloss = *moliri, machinari*, Corn. a Lap., vorhaben). Indem der Mensch Böses sinnt, einen bösen Einfall, Plan, Gedanken hat (ein חֹשֵׁב־אָוֶן ist), und denselben nicht ausschlägt, sondern sich vielmehr zugleich mit seiner Ausführung beschäftigt, thut er schon das Böse; der böse Gedanke gestaltet sich in ihm zum bösen Werke. In so ferne kann man von „Uebelthätern auf ihren Lagern“ reden, ohne mit Hieronymus zu erklären: *et cubilia ad quiescendum data, stupris polluitis.* Das *partic.* חֹשְׁבֵי, פֹּעֲלֵי von ihm aufgelöst und veranlasst durch *vae* in der zweiten Person, *cogitatis*, *operamini*, entsprechender wäre die dritte wegen der Gleichförmigkeit mit *faciunt.* Sie bereiten das Böse auf ihren Lagern zu, und führen es am frühen Morgen (unverweilt) aus. *faciunt illud* möchten wir kaum (Ewald und Umbreit) mit dem Vorhergehenden in ein Abhängigkeitsverhältniss bringen: „um es zu thun;“ der asynthetische Satz steht vielmehr dem ersten Versgliede coordinirt („die sinnen und die zugleich thun“); der Prophet hat absichtlich die losere Construction gewählt, weil sie energischer ist; sie motivirt den Unwillen, den Weheruf des Propheten: „Weh’ denen, die ihre Frevel

nicht früh genug ausüben können, die blindlings ihre bösen Absichten in's Werk setzen, weil ihr Gott — ihre Hand ist!" „Die Hand ist ihr Gott" heisst ohne Zweifel mehr, als gewöhnlich erklärt wird: „es steht in ihrer Macht," sie thun das Böse, weil es in ihrer Macht steht; denn das versteht sich so ziemlich von selbst, dass man nur das Böse thut, das man thun kann. Ihre Hand ist ihr Gott heisst: sie anerkennen ausser ihrer Hand (ihrer Faust, ihrer Gewalt) keine andere, höhere Gewalt, darum führen sie Alles, was ihnen in den Sinn kommt, ungescheut aus. *in luce matutina*, wörtlich nach dem Hebräischen: „beim Hellwerden des Morgens" = sowie der Morgen, der Tag anbricht. *quoniam* ... im Hebräischen: „weil zu Gott ihre Hand ist," ihre Hand ist ihr Gott, *quoniam Deus manus eorum est.* לאל dürfen wir nicht mit Hieronymus übersetzen: *contra Deum*, das im Hebräischen באל hiesse, vergl. Gen. XVI, 12, wie schon Rosenmüller bemerkt; aber auch ebenso wenig: *quia ad potestatem manus eorum est*, weil da, wie Hitzig zeigt, כי יש אל לידם stehen würde; schon der Chaldäer hat das gefühlt, daher er unwillkührlich die Construction ändert ארי אית חילא בידיהון *quoniam est potestas in manu eorum.* Zu יש לאל vergl. Exod. VI, 7: והייתי לכם לאלהים, Hab. I, 11: כחו לאלהו „seine Kraft wird zu seinem Gott"; dazu *dextra, mihi Deus, et telum,* Virg. Aen. X, 773.

v. 2 hebt von den allgemeinen Vorwürfen Einen besonders hervor, den Vorwurf ihrer unersättlichen Habgier, die alles Recht und Gesetz mit Füssen tritt. Wo ihnen ein Acker oder ein Haus ansteht, da nehmen sie es für sich weg. *et rapuerunt domos*, nach dem Hebräischen genauer: *et domos (sc. concupierunt) et rapuerunt*, wie Hieronymus in seinem Commentare selbst hat: *et domos subauditur concupierunt.* Zu *calumniabantur* vergl. Os. V, 11, er erklärt es an unserer Stelle mit: *rabido ore vastabant; calumniari*, zunächst: ränkevoll verfahren, dann die Folge davon: unterdrücken, beeinträchtigen, vorenthalten, übervortheilen; das hebräische Wort עשק steht (wie an unserer Stelle) gerne synonym zu גזל (*rapere*), vergl. Lev. V, 21. XIX, 13. Jer. XXII, 3, so dass Letzteres mehr den gewaltsamen, gemeinen, offenen, dieses den raffinirten Raub (durch falschen Richterspruch und andere Schleichwege) bezeichnet. *domum ejus* = seine

Familie, sein Geschlecht. *virum et haereditam ejus sc. opprimunt, perdunt*, indem עשק von Personen und Sachen steht, wofür wir im Deutschen kein ganz entsprechendes Wort haben; etwa: Unrecht verfahren, was aber zu allgemein ist. „Gewältigen“ übersetzt Rückert gewiss noch am besten. *haereditas*, nicht wie Hieronymus meint, *posteri*, sondern „Erbtheil“, נחלה, *possessio*. In den zwei Worten *virum et haereditatem* fasst Michäas das vorher Gesagte nochmal und kurz zusammen: „Leute und ihr Hab und Gut.“

v. 3. Der Sünde folgt die Strafe auf dem Fusse, und zwar eine ausgedachte Strafe, wie die Sünde ausgedacht war; dem obigen: „ihr sinnet Eitles (Böses)“ steht schön gegenüber: „ich sinne Böses,“ habe Böses, Uebles vor; mein Werk ist so wenig Sache des Zufalls, sondern von mir gewollt und beschlossen, wie das eurige. *Quia igitur ista fecistis et cogitastis inutile, et ego Dominus cogitabo super familiam istam malum: non quod malum sit quod ego cogito, sed quod patientibus malum videatur quod irrogo.* Hieronymus. „Ihrem Beispiele folgend (vergl. 3 Mos. XXVI, 23. 24.) wird auch Jehova sein ein חשב, nicht von און — was unmöglich — wohl aber von einer רעה, d. i. eines einzelnen Bösen, eines Unglückes.“ Hitzig. Der Prophet vergleicht dieses Böse ganz allgemein ohne nähere Bezeichnung seiner Natur mit einem Joche, aus dem sie ihren Nacken nicht bringen werden, das also ein Böses ist, dem sie nicht ausweichen können, das sie unvermeidlich trifft. Der Reiche und Mächtige lebt nur zu leicht in dem Wahne, sich von allen Uebeln wenigstens loskaufen zu können, wenn man auch nicht alle schon von vorne herein vermeiden kann. *non ambulabitis* beschreibt malerisch die nächste, aber diesen stolzen Gemüthern gerade schmerzlichste Wirkung des Joches — das niedergebeugte Einhergehen. Da hat es ein Ende mit ihrer Hoffahrt. Wer das Joch nicht vom Halse bringt, kann nicht aufrecht, oder, was dasselbe ist, stolz einhergehen. „Denn es ist eine böse Zeit,“ die Niemand verschont. *familia* = *genus*. רומה *accus.* des Adverbiums, "הלך ר „eine Erhebung“, gehen = erhaben einhergehen, Hieronymus gut: *non ambulabitis superbi* (= *superbe*). Ges. Gramm. §. 116. 3.

v. 4. Nähere Beschreibung des von Gott beschlossenen und verhängten Uebels. *parabola*, משל „ein Lied“, Spruch, vergl.

Hab. II, 6. משל bezeichnet die dichterische Rede überhaupt, vorzugsweise das Volkslied, das sich gerne in kurzen Sätzen bewegt. Erst nach seinem Inhalte wird es zu einem Spottliede (Is. XIV, 4), oder zu einem Spruch- und Lehrgedichte (Ps. XLIX [XLVIII], 4), oder zu einem Klageliede, wie an unserer Stelle u. s. w. משל zu einem „Spottliede" machen (Hitzig, Maurer, Umbreit) ist hier gegen den Zusammenhang und an und für sich gegen die Wortbedeutung. *super vos* „über euch" bezeichnet das Objekt des Liedes: ein Klagelied, das euch zum Gegenstande hat. Sie selbst werden es über sich singen. Ueber *et cantabitur* spricht sich Hieronymus nicht näher aus, er sagt bloss: *tum dicitur super vos parabola et miseriae vestrae vertentur in canticum: Depopulatione vastati sumus;* indess ist *cantabitur canticum* das hebräische ונהה נהי, indem er auch Ezech. XXXII, 18 *cane* hat, nur mit dem richtigen Zusatze: *lugubre*, also dass in seinem Sinne hier ein Klagelied gemeint ist: „klagen wird man ein Klagelied." 1 Sam. VII, 2, wo נהה nochmal steht (sonst findet es sich nicht mehr), hat Hieronymus mit dem Chaldäer anders gelesen (נוח statt נהה). Genauer haben die LXX θρηνηθήσεται θρῆνος. Sein eigenthümliches *cum suavitate* scheint mir eine freie Nachbildung des ἐν μέλει der LXX „nach Sangesweise"; geklagt wird werden eine Klage nach Sangesweise, d. h. man wird ein Klagelied singen. Ich glaube, dass die LXX nur darin von der masorethischen Lesart und der jetzt gewöhnlichen Auffassung des Verses („und klagen wird man ein kläglich Klagelied") abwichen, dass sie נהיה (Feminine-Nebenform von נהי) als *acc. modi* mit נהה verbanden: „geklagt wird eine Klage in Klageweise (= בנהיה)," oder als Apposition zu נהי und dessen Verstärkung lasen: „geklagt wird eine Klage, ein Klagelied," נהיה wie קינה das Klagelied. Darnach ist auch Hieronymus zu erklären: *cum suavitate* = *cum modulatione, modo cantico*, was er aber wegen *cantabitur canticum* nicht mehr wählen konnte; genauer würde der Text nach den LXX wie nach dem Hebräischen lauten: *lamentabitur lamentatio modo cantico.* An eine Ableitung von היה nach Drusius, Ribera (vergl. Corn. a Lap., Ackermann, Rosenmüller u. s. w.) ist wohl gar nicht zu denken, sei's im Sinne von *verum*, *perfectum*, oder gar *fractum.* Hieronymus konnte

sich über die Form נְהִיָה kaum Rechenschaft geben, er blieb da bei den LXX stehen. *dicentium*, „derer die da sprechen." Michäas führt ein eigentliches Klagelied an, das von Israel über sich selbst auf den Ruinen seiner zerstörten Städte gesungen wird. Doch legt er nicht das ganze Klagelied dar, sondern nur einen Theil, den Anfang, der zugleich als Refrain beim vollständigen Liede gedacht werden mag. *pars* = *haereditas*, Antheil, Erbe, *commutata est*, „wird ausgetauscht" *sc.* an einen andern Besitzer, weniger nach Hieronymus *mutabitur in ruinam* (indem das schon vorherging). Das Hebräische יָמִיר „er (nemlich Gott) tauscht aus" ist noch stärker; er vertauscht das Erbe Israel, indem er sie nöthigt, ihren Besitzthum Andern abzutreten, er vertreibt sie aus ihrem Erbe. Das letzte Versglied lautet nach der jetzt allgemein adoptirten Uebersetzung des Grundtextes: „Wie (= ach und wie) entzieht er's mir! Dem Abtrünnigen (dem Heiden) theilet er zu unsere Felder!" Darin lag die grösste Schmach für die Israeliten, dass Heiden, Ungläubige in ihr Erbe eintraten. Von dieser Auffassung wissen die Alten nichts, welche aber überhaupt hier oft mehr riethen, als übersetzten. Hieronymus nahm יָמִישׁ in intransitiver Bedeutung = יָמוּשׁ *quomodo recedit?* und לְשׁוֹבֵב mit den LXX als *inf.*, dazu שָׂדֵינוּ יְחַלֵּק als Subjektssatz mit ausgelassenem אֲשֶׁר; er commentirt den Vers selbst also: *Quomodo a me recedit Assyrius, cum revertatur, ut agros meos sibi sorte distribuat?* Genauer würde der Satz nach dem Hebräischen (in der Auffassung des Hieronymus) lauten: *Quomodo recedet, ut revertatur* (לְשׁוֹבֵב), *qui* ... Aber auf den Assyrier bezogen, lässt sich dem Verse kein erträglicher Sinn abgewinnen. Der „Vertheiler der Felder (*qui* ... *dividat*)" ist wie oben „der Vertauscher", Gott; er bildet das Subj. zum Ganzen, so dass wir übersetzen müssen: „Wie weichet er vor mir zurück? um wiederzukommen? Er — so theilet unsern Besitz?" d. h. sind wir von ihm nicht auf ewig verworfen? Liegt nicht darin ein Zeugniss unserer ewigen Verwerfung, dass er unser Erbe vertheilt, vertauscht? Auch das gibt einen guten Sinn, und lässt sich mit dem Grundtexte leicht vereinigen, indem wir statt der Intransitiva nur die Transitiva setzen: „Wie entzieht er mir, um wiederzubringen, unsere Felder, so er getheilt (vertheilt) hat?" שָׂדֵינוּ regiert von לְשׁוֹבֵב

(vergl. Is. LVIII, 12: משׁובב נתיבות), oder: „um wiedereinzusetzen in die Felder (in das Erbe)“ — שׂדינו als *acc. loci*, wie er bei den *verb.* der Bewegung gewöhnlich ist. Am meisten entspricht immerhin die moderne Uebersetzung des Hebräischen, doch macht dabei Schwierigkeit, dass שׁובב nur zweimal *adj. fem.* שׁובבה als Nebenform von שׁוֹבָב vorkommt, Jer. XXXI, 22 und XLIX, 4: הבית השׁובבה „die abtrünnige Tochter“, daher auch Fürst, *Concord.*, לשׁובב als *inf. Poel* aufführt; dann, dass שׁוב („sich umwenden“) erst in Folge des Zusammenhanges „abfallen“ bedeuten kann, auch שׁוֹבָב, vergl. Is. LVII, 17. Jer. III, 14, 22: שׁובו בנים שׁובבים „kehret um, abtrünnige Söhne!“ Hier wird שׁובבים hinreichend erklärt durch das vorhergehende שׁובו, mit dem es eine Paronomasie bildet. Ich weiss nicht, ob man von den Heiden, den Nationen, die nie Gott angehört haben, an und für sich sagen kann, dass sie שׁובבים seien, „sich Abwendende,“ da sie Gott gar nicht kennen, was שׁוב voraussetzt.

v. 5 gehört nicht mehr zum Liede, sondern setzt die Rede des Propheten fort. „Darum“ parallel dem obigen (Vers 3); es spricht denselben Gedanken, dieselbe Drohung (Vers 4) in einer andern Form aus. „Keinen haben, der die Messschnur anlegt,“ heisst seines Antheiles am Besitze der Gemeinde Gottes beraubt werden. Israel heisst hier mit Nachdruck „Gemeinde Gottes“, der Gegenstand „göttlicher Führung, Fürsorge und Verheissung“, damit die Grösse des Uebels, aus ihr verstossen zu sein, recht lebhaft hervortrete. Seines Antheils an dieser Gemeinde beraubt werden heisst somit zugleich den Schutz und alle Segnungen der Kirche Gottes verlieren. Wir haben in so ferne einen Fortschritt der Drohung, als wir den Ausdruck: „Keinen haben, der die Messschnur anlegte,“ auch zugleich im geistlichen Sinne deuten dürfen: „aus der Gemeinde Gottes ausgeschlossen werden, an ihren Verheissungen keinen Antheil mehr haben.“ Kaum dürfen wir den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden so auffassen, als ob die Reichen und Mächtigen auch dann, wenn Israel wieder eingesetzt werde in sein Besitzthum, bei der Rückkehr aus dem Exile, keinen Antheil mehr bekommen sollten. Denn dazu passt *propter hoc* nicht, und überdiess deutet der Prophet eine Wendung der Dinge zum Bessern, die Rückkehr, gar nicht an. *fun. sortis*, *gen. obj.* „die Messschnur für das gewordene Loos, für

den zugefallenen Antheil“, בְּגוֹרָל von מַשְׁלִיךְ regiert: „werfen, legen an etwas;“ vergl. Jos. XVII, 10.

v. 6. *Ne loquamini loquentes = nolite prophetare prophetae!* נָטַף „träufeln“ (vergl. Am. VII, 16) zunächst von den Propheten, Hieronymus: *Ne loquamini, inquit, loquentes; pro quo interpretatus est Aquila: ne stilletis stillantes, quodam idiomate hebraico, eloquium ab eo quod fluat et ad aures perveniat audientium, in similitudinem pluviae descendentis, stillationem vocans.* Hieronymus hat, weil er נָטַף nur vom Propheten gebraucht glaubte, יַטִּיפוּן durch das ausgelassene אֲשֶׁר mit תַּטִּיפוּ verbunden: *ne loquamini, qui loquuntur.* Das Folgende gibt den Grund davon an: „denn von all dem ist nichts zu fürchten, von all dem wird nichts geschehen: *non stillabit super illos nec comprehendit eos confusio.*“ יִסַּג von Hieronymus = נָשַׂג genommen, wie auch einige *Cdd.* bei de Rossi wirklich haben, ebenso unter den Spätern Jarchi, so dass wir darin einen Wink für die Quelle der Uebersetzung des Hieronymus aus der hebräischen Tradition haben dürften. Ueber die Verwandtschaft von נָסַג, נָשַׂג vergl. Fürst, *Concord.*, Meier, Wurzelwörterbuch. Ich möchte auch dieser Uebersetzung vor der gewöhnlichen der Neuern den Vorzug geben. Michäas gebraucht hier mit der ihm eigenthümlichen Vorliebe für Gleichklänge und Wortspiele, dreimal dasselbe Wort (נָטַף) immer in einer andern, wenigstens modificirten Bedeutung: „Ihr sollt nicht träufeln (= weissagen), träufeln sie (= sagen, entgegnen sie), nicht träufeln ihnen zu (*sc.* die angedrohten Dinge), nicht trifft sie eine Schmach.“ Wir könnten somit übersetzen: „Träufelt nicht (תַּטִּיפוּ) geifern sie (יַטִּיפוּן), nicht kömmt über sie eine Traufe (Tropfen, יַטִּיפוּ), nicht trifft sie (die Bedrohten) Schmach.“ Auch Hieronymus hat, wie es scheint, *non stillabit* im buchstäblichen Sinne genommen: *non stillabit confusio*, oder *non stillabit (propheta, non afferet) confusionem.* Man kann den sarkastischen Doppelsinn, der in נָטַף (*stillare*, *prophetare*) liegt, weder im Deutschen noch im Lateinischen genau wiedergeben: „Träufelt nicht (d. h. weissaget nicht)! denn nicht träufelt ihr ihnen (d. h. ihr machet sie doch nicht nass)!“ Das Einzige, worin wir von Hieronymus abweichen dürften, ist, *loquuntur* für sein *loquentes* zu lesen, worin er freilich ausser dem oben Gesagten noch

dadurch bestärkt wurde, dass er *dicit domus Jacob* vielleicht vom nächsten Verse heraufbezog, und dass sich לא־יַטִּיפוּ (3. *p. plr.*) gut in den Zusammenhang fügte: „Weissaget nicht, Weissager; nicht weissagen sie (weissagt man) wider diese; nicht trifft sie Schmach, spricht das Haus Jakob.“ Die Propheten können nicht die Aufgabe haben, wider das Volk Gottes zu weissagen, das widerstrebte ja den ausdrücklichsten Verheissungen des Herrn. Gegenwärtig übersetzt man: „Prediget nicht, predigen sie, man soll hierüber nicht predigen, nie hören auf Schmähungen.“ Ewald, ebenso Umbreit, Hitzig, Maurer, Rosenmüller; aber wie ein schwerer Alp liegt לא־יַטִּיפוּ „nicht sollen (?) predigen“ auf dieser Uebersetzung, besonders da אַל unmittelbar vorhergeht. Kaum wird diess mit den Worten Maurers: *sed leve hoc est* beseitigt sein. Eigenthümlich die Zunz'sche Bibel: „Prediget nicht, die ihr predigt! man predige nicht solchen, (dass) man sich nicht Schmähungen hole.“ Der Uebersetzer (Arnheim) hat ganz wie Hieronymus gelesen, יסג = ישג, und אשר von יַטִּיפוּן ergänzt: nur hat er kaum so glücklich den Sinn getroffen, wie Jener. Die ältern Erklärungen nach der Vulgata sind ganz und gar nicht zu brauchen. Calmet: *Ne loquamini loquentes (ne dicatis): non stillabit super istos (haec mala his non evenient) etc.* Corn. a Lap.: *Quia non ait: non stillabit super nos, sed super istos, hinc alii probabilius censent esse verba alterius Prophetae vel viri sapientis ad Michaeam etc.* Ueber die verschiedenen Uebersetzungen aus dem Hebräischen vergl. Rosenmüller.

v. 7. Die Begründung von Seite des Volkes, warum für Israel und Alle, gegen welche die Propheten ihre Weissagungen schleudern, nichts zu fürchten sei. Gott hörte ja auf, barmherzig und langmüthig zu sein, wenn es nach den Androhungen der schwarzgallichten Propheten ginge. Wie will man solche Reden mit dem Wesen Gottes vereinigen? Hieronymus zieht vielleicht, wie gesagt, *dicit domus Jacob* noch zum Vorhergehenden, doch ändert das nichts; denn beide Verse sind Worte, Einwendungen, welche das Volk vorbringt, so dass es ganz gleichgiltig ist, womit wir grammatisch *dicit* verbinden wollen. Die Ausgabe der Werke des Hieronymus von Martianay hat in dem dem Commentare vorangeschickten Texte: *Non comprehendet confusio,*

dicit domus Jacob. Numquid abbreviatus est etc. Aus dem Commentare selbst rechtfertiget sich aber diese Verbindung nicht. Seine Worte: *Nolite vos decipere o domus Jacob, et in consolationem mutuam dicere, Deus bonus est* sprechen eher für die Verbindung der Vulgata und des masorethischen Textes. *numquid abbreviatus est*, von Hieronymus trefflich erklärt: *Num larga ejus misericordia, et clementissimus spiritus, qui late et abundanter ortus est omnibus, tantum in nobis abbreviabitur et severus erit?* — *abbreviatus spiritus*, „kurzmüthig“, d. i. zornmüthig, ihm gegenüber steht noch das im Deutschen gebräuchliche „langmüthig“, vergl. Sprüche XIV, 29: „Langmuth ist bei grossem Verstande, aber der Jähzornige (קְצַר רוּחַ Kurzmüthige) trägt Thorheit zur Schau.“ „Oder sind das seine Gedanken,“ nemlich zu richten, zu strafen, zu verderben, wie ihr dafür ausgebet? Sagt er doch selbst: Sind nicht gut meine Worte . . .? vergl. Ps. XVIII (XVII), 26: „Gegen den Frommen bist du fromm, gegen den Unsträflichen unsträflich.“ Gen. XXXII, 10: „Kehre zurück in dein Land . . . und ich will dir wohlthun.“ Ps. LXXIII (LXXII), 1: „Nur gut ist Gott denen, die reines Herzens sind.“ *qui recte graditur* ist das Volk Israel als solches, an und für sich. Die Israeliten sind an und für sich, wie sie dafür halten, die Geraden, Gerechten, Gott Wohlgefälligen, die Sünder, die Gott Missfälligen sind die Heiden. — Das schwierige הֶאָמוּר gibt Hieronymus einfach mit *dicit* (LXX ὁ λέγων, Chald. דְאָמְרִין דְבֵית *quod dicunt qui sunt de domo* . . .), wie er gelesen haben mag, muss dahingestellt bleiben. Unter den verschiedenen Versuchen, הֶאָמוּר zu erklären, scheint mir jener von Hitzig der genügendste, אָמוּר als *Part. pass.* in der Gerundiv-Bedeutung, und הֶ als Fragepartikel: *num dicendum est?* „darf gesagt werden, o Haus Jakob?“ Unter derselben Form führt dieses Wort auch Fürst, *Concord.*, auf, und Andere, nur dass sie הָ meistens als *particula exclamationis* erklären, und אָמוּר mit בֵית verbinden: *o dicta domus Jacob*, was einen höchst matten Sinn gibt. „Darf gesagt werden, o Haus Jakob?“ in's Aktiv umgestellt: „darfst du o Haus Jakob sagen,“ führt auf die Uebersetzung des Hieronymus zurück und fällt auch mit der Ewalds zusammen: „o des Wortes, du Haus Jakob,“ nur müssen wir, was in auffallender Weise die neuern Exegeten gerade nicht thun, und

wodurch sie sich האמור noch mehr erschwert haben, die folgenden Worte: „ist denn jähzornig (kurzmüthig) der Herr?“ als Rede des Volkes, nicht als Erwiederung des Propheten nehmen. Das letzte Versglied: „Sind nicht meine Worte gut“ u. s. w. sind Worte Gottes und des Volkes zugleich; sie werden nemlich von Israel zur Bestättigung, dass Gott langmüthig ist, angeführt. Der Ausdruck: „der gerade Wandelnde (ישר der Biedere)“ kann da keine Schwierigkeit machen, denn einmal konnten die Worte, als Worte Gottes angeführt, gar nicht anders lauten. Dann war gerade die grösste Verblendung Israels zu jeder Zeit, dass es sich für gerecht und heilig und Gott wohlgefällig *a priori* hielt. ישר הולך ist wie Ps. XV (XIV), 2, הולך תמים die Apposition „wandelnd, ein Gerechter“, nur steht ישר (das nie *nom. abstr.*, sondern überall *adj. masc.* ist) des Nachdruckes wegen voran (vergl. Hitzig).

v. 8. Allerdings, fährt der Prophet in derselben Wendung fort, indem auch er Gott reden lässt, bin ich gut mit dem Guten — aber ihr seid davon gerade das Gegentheil; ihr steht auf wider mich, so kann ich auch nur wider euch sein. Zu seiner Uebersetzung *econtrario* bemerkt Hieronymus: *Hoc quod nos vertimus: et econtrario . . ., quia verbum Mul* (מול) *et contrarium et diem hesternum sonat, Symmachus apertius transtulit ut diceret: ante unam diem.* Fürst, *Concord.*, מול *adv.* (= מואל = מן אל) *compositum ex* מן . . . *et* אל *id quod ex opposito, e regione, contra est.* Es kommt in den Verbindungen mit אל, ל, מ vor, hier mit את dem *acc. adverbii* entsprechend. In ähnlicher Weise hat auch der Chaldäer übersetzt: מקבלון *e regione eorum.* Andere nehmen אתמול als *Praepos.*, *Abu Walid* vergl. Pocock, und unter den neuesten Erklärern Hitzig, wogegen die gewöhnliche Uebersetzung (mit den LXX) „gestern = schon längst“ ist; vergl. Rosenmüller, Maurer, Ewald u. s. w. Aber dagegen spricht der Zusammenhang, und ich möchte immerhin dem Hieronymus den Vorzug geben. Ganz eigenthümlich die Zunz'sche Bibel: „Aber den Vertreter stellt mein Volk auf zum Feind;“ sie ist wenigstens ein Zeugniss gegen die Uebersetzung: „von gestern steht auf mein Volk.“ „Als Gegner aufstehen“ heisst: sich gegen den Willen Gottes widerspänstig zeigen. Hieronymus gut: *Bonus quidem sum, et verba*

mea sonant clementiam; sed ad eos qui recto itinere gradiuntur. Qui autem, non dico olim, sed hesterno die in contumeliam meam veneratus est idola, et quantum in ipso fuit tyrannica adversum me arma arripuit: qui infelicem populum expoliavit auxilio Dei.... numquid non stillabit (!) *super eum Dominus et apprehendet eum confusio?* Michäas bleibt bei dem Vorwurfe der Gottlosigkeit nicht stehen, sondern beweist ihn: „vom Kleide ziehen sie den Mantel weg und feinden an den harmlos Wandelnden.“ *tunica*, richtig שלמה, das hier generisch steht, „Kleid“ überhaupt; ebenso *pallium*, אדר, vergl. Lexx. Den Mantel vom Kleide wegreissen, heisst sich gewaltsam ein Pfand zueignen; an ein eigentliches Stehlen ist, da der Prophet zunächst die Reichen und Mächtigen vor Augen hat, kaum zu denken. Dem parallel steht der zweite Vorwurf: den Harmlosen, d. i. den ruhigen, friedeliebenden Nachbar in Krieg, in Streit und Process verwickeln, sie greifen den arglos Vorübergehenden an und provociren Kampf und Streit. In wirklich geistreicher Weise hat Hieronymus das zweite Versglied erklärt, wobei er מַעֲבָרִים (*abstr. pro concreto: transitiones = transeuntes*) statt מֵעֹבְרִים gelesen und שׁוּבֵי (*part. pass.*) = שָׁבֵי (*part. act.*) genommen zu haben scheint, mit transitiver Bedeutung (wie sie שׁוב im *Kal* öfter hat), und doppeltem Accusativ, wörtlich also: *transitiones secure* (*securas*, בטח = לבטח, wie öfter) *convertunt in bellum = in bellum provocant secure transeuntes.* Dass sich diese Lesart dem Zusammenhange sehr empfiehlt, leuchtet von selbst ein; doch der gegenwärtige Text lautet anders, nach ihm müssen wir übersetzen: „vom Kleide ziehet ihr den Mantel ab den ruhig Ziehenden, den Krieg-Entfremdeten (Ewald).“ Ob aber die masorethische Lesart die ursprüngliche und ächte ist? Die übrigen Alten (Chaldäer, LXX und Syrer) geben in ihren höchst abweichenden Uebersetzungen dafür keinen Anhalt. Beachtenswerth (und gegen die Masorethen) ist, dass der Chaldäer das letzte Versglied als einen selbstständigen Satz übereinstimmend mit Hieronymus behandelt: עדן בארעהון לרוחצן תיבין בהון כתבירי קרבא *transeuntes per terram eorum confidenter convertuntur in eos quasi bello confractos.* מעברים vom Chaldäer, wie von Hieronymus behandelt, nur dass er statt שוב vielleicht שבר (nach תבר zu schliessen) gelesen hat.

v. 9. Neben der Gewaltthätigkeit gegen Männer führt der Prophet auch noch die gegen Frauen und Kinder auf; kein Glied der Familie wird geschont, weder Geschlecht noch Alter geachtet. Die „Frauen (Weiber) meines Volkes", nicht gerade Wittwen, gegen welche man sich leicht Ungerechtigkeiten und Härten erlaubt, sondern Frauen im weitern Sinne des Wortes überhaupt. Zunächst beschreibt Michäas in beiden Versen 8 und 9 rohe, lieblose Gewaltthaten, welche sich Gläubiger gegen ihre Schuldner erlauben. Die Männer fallen sie auf der Strasse an und reissen ihnen die Kleider vom Leibe, dann dringen sie in ihre Häuser ein und schleppen die Weiber als Pfänder mit sich fort und „nehmen mein Lob von ihren Kindern". „Haus der Wonne," worin sie ihre Wonne fanden, *in quibus cum maritis in amore, pace et suavitate conjugali, quasi in domo deliciarum vivebant.* Corn. a Lap. — „Mein Lob," *laus mea*, im Hebräischen הדרי „meine Herrlichkeit", d. i. was meine Zier, meine Herrlichkeit, mein Lob, meinen Ruhm ausmacht. Der Ruhm Gottes, seine Zierde ist, Schützer der Armen, der Wittwen und Waisen zu sein; dieses Ruhmes berauben ihn die gewaltthätigen Unterdrücker seines Volkes. *in perpetuum* „auf immer" verbinden wir entsprechender mit *tulistis*, als *gloria;* „auf immer habt ihr genommen." Pocock: *The glory of God for ever, i. e. those rights and privileges wich God in his law had given them*, *or that glorious inheritance wich God had given them for a perpetual possession.* Vatablus: *Gloriam meam aeternam. Ita vocat conjunctionem et consensum mutuum mariti et uxoris* — weniger passend, eben so Corn. a Lap. (nach Hieronymus): *Laudassent me parvuli, si a parentibus . . . honesti fuissent educati.* Aber hinter all diesen Erklärungen steht gewiss noch weit die moderne zurück, welche הדר „Kleidung, Kleid (*amictus*)" deutet, der Schmuck, den ihnen Gott gegeben, und לעולם *in perpetuum* mit dem masorethischen Verbothe in Verbindung bringt, ein Oberkleid, einen Mantel über Nacht als Pfand zu behalten (Exod. XXII, 25).

v. 10. Erneuerung der prophetischen Drohung, gerade wie oben Vers 3 und 4. Ihr vertreibet Andere aus ihren Häusern, also ergeht auch über euch der Spruch: Fort aus deinem Lande! Hieronymus: *Surgite itaque et ite in captivitatem: quia in hac*

terra requiem non habetis, quae propter scelera vestra polluta est. Das letzte Versglied gibt den Grund an, warum sie in ihrem Lande keine Ruhe mehr haben; weil es durch Verunreinigung ganz verpestet, unbewohnbar gemacht worden ist. Das Land ist so von den Sünden Israels verpestet und angesteckt, dass es gar nicht mehr zu bewohnen ist: es muss eine radikale Kur mit dem Lande selbst vorgenommen werden. Die „Befleckung (*immunditia*)“ ist eine Befleckung durch die Sünden des Volkes, vergl. Is. XXVIII, 14: „Alle Tische sind voll von Gespei und Schmutz, kein (reiner) Fleck ist mehr.“ Sie inficirt (*corrumpetur* in Präsens-Bedeutung) das Land, dass es durch und durch faul wird. Hieronymus hat den hebräischen Text etwas frei, aber richtig übersetzt. In der Lesung von תחבל weicht er von den Masorethen ab, indem er es als *Kal* (?) *Niph.* oder *Pual* nahm, was wir nicht mehr entscheiden können; wörtlich lautet seine Uebersetzung: *Propter immunditiam putrescit (sc. terra) et quidem putredine pessima* (נמרץ treffend: *pessima*). In merkwürdiger Weise schlägt Benary (*de Hebraeorum leviratu, Berol.* 1835) dieselbe Lesart wieder vor, nur dass er חבל in der Bedeutung „abmessen, theilen“ nimmt. Er sagt: *Melius puto levissima vocalium mutatione scribes* תֵּחָבֵל, *quod tamen non verterim: corrumpetur corruptione rell. sed a nomine* חֶבֶל *potius, qui est funiculus mensorius (cf. vs. 5 et Amos VII, 17) deductum recens* חבל *verbum funiculo metiri, dividere explicarim: dividetur et quidem divisione turpissima.* Die Neueren: „Wegen Verunreinigung, die Verderben stiftet und heilloses Verderben“ — Hitzig, Ewald u. s. w. Ueber die höchst auffallende Abweichung der LXX bemerkt Hieronymus: *Interpretatio Septuaginta (si tamen Septuaginta est, Josephus enim scribit, et Hebraei tradunt, quinque tantum libros legis Moysi ab eis translatos, et Ptolomaeo regi traditos) tantum discordat ab Hebraica veritate: ut nec capita possimus ex aequo ponere, nec eorum simul sententias explicare etc.* Dasselbe bemerkt er zu

v. 11, wo er sich zugleich in Betreff seiner Uebersetzung auf die hebräische Tradition beruft: *Et in hoc capite multum LXX interpretes ab Hebraico discrepant. Unde primum juxta id quod nobis ab Hebraeis est traditum exponamus.* Und dann fährt er fort: *O popule Judaice Surgite et ite in captivitatem, quo-*

niam non est vobis in terra ista requies non me putetis volentem loqui, et praedicare gaudentem, quod venturum video; optarem et ipse anathema esse pro fratribus meis Verum quia Propheta sum et Dei spiritu loquor: Propterea stillabo tibi sermonem meum in meracum vinum quod te inebriet et corruere faciat. Me autem stillante et futurae captivitatis malum canente, populus iste meas suscipiet pluvias, hoc est, vult, non vult, sustinere habet quae dico. Der Sinn unsers Verses also wäre nach ihm: „O dass ich ein falscher Prophet wäre, und dir Gutes weissagen könnte! Aber so muss ich dir zu Wein und Trunkenheit weissagen, und es muss über dich kommen, was ich mit schwerem Herzen prophezeie.“ Ebenso die Späteren, am ausführlichsten Corn. a Lap. Zum letzten Versgliede: *et erit super quem stillatur populus iste* bemerkt Calmet: *Nullum ego alienum, te ipsum alloquor: Erit super quem etc.*; so dass wir darin eine Verstärkung und Erklärung des vorhergehenden: *stillabo tibi* hätten: „Ja, du Israel bist es, über das zu Wein und Trunkenheit geweissagt wird, das den Wein der göttlichen Strafgerichte trinken muss.“ *stillare in vinum et in ebrietatem* = *stillare in vinum inebrians*, „träufeln in Wein, dass er trunken macht,“ in den Becher betäubenden, berauschenden Wein träufeln, als Bild der göttlichen Strafgerichte. Wir haben wieder die Doppelbedeutung von *stillare*, „weissagen und träufeln;“ wegen der Verbindung mit *vinum* möchte ich die letztere vorziehen und die Worte *stillabo in vinum etc.* als Rede Gottes nehmen, die der Prophet anführt und von der er sagt: o dass sie falsch wäre, sich nicht erfüllete! Darnach würde wörtlich der Vers lauten: „O dass ich kein Mann wäre, der den Geist (*sc.* Gottes) hat, und dass ich Lüge redete: „Ich werde dir zu Wein und Trunkenheit träufeln, und geschehen wird, über den geträufelt wird (*sc.* solches), der ist dieses Volk“ — spricht der Herr.“ Es hält nicht schwer, nachzuweisen, wie sich Hieronymus den Grundtext zurecht legte. Er hatte die masorethische Lesart, nahm aber לוּ als Wunschformel zugleich mit der Bedeutung der Negation: *utinam non* (vergl. Ges. *thesaur.* II, 745: *quod ad originem attinet, nihil dubito, quin* לוּא, לוּ *proprie idem sit quod* לוֹא, לֹא *non, nonne?*), also: „o dass (ich) nicht (wäre) ein Mann, der gehet nach dem Geiste, sondern der Trug lüget, (indem ich spreche:) „Ich träufle

dir zu Wein und Trunkenheit, und sein wird ein Träufler über dieses Volk.““ Das letzte Versglied gibt Hieronymus frei, er scheint sich die Construction also ergänzt zu haben: והיה (לאשר) מטיף *et erit super quem stillabitur (stillator est) populus iste est.* Wohl lässt sich diese Uebersetzung nicht mit Sicherheit festhalten, die jetzt gewöhnliche: „Wenn ein Mann hinginge (käme) und löge Wind (Trug) und Täuschung: ich will dir weissagen von Wein und berauschendem Getränke (oder besser: zu Wein und berauschendem Getränke); der wäre ein Weissager dieses Volkes“ — ist jedenfalls vorzuziehen, wenn sie auch im Einzelnen nicht von allen Schwankungen frei ist; vergl. die Commentare von Rosenmüller, Hitzig u. s. w. Ein schönes Wortspiel haben wir noch in שֶׁקֶר (Trug) und שֵׁכָר (berauschendes Getränk). Ewald hat geradezu beidemal dasselbe Wort („Trug“, aber unrichtig) beibehalten; es lässt sich im Deutschen nicht wiedergeben. Die Alten (Chaldäer, LXX und Syrer) haben nur gerathen.

v. 12. Wir haben hier wie öfter einen plötzlichen Uebergang von der Drohung zur Verheissung, mit der die Propheten gerne ihre Weissagungen schliessen, vergl. Os. I, 10. Man kann den Zusammenhang etwa so herstellen: „Ich bin zwar kein Mann nach eurem Wunsche, ihr höret lieber auf Lügenpropheten; doch soll mich das nicht zurückhalten, euch, obgleich es euer Undank nicht verdiente, auch das Tröstliche mitzutheilen, das in meiner Sendung liegt: Nicht ewig wird die Verwerfung meines Volkes dauern, sondern er wird sich seiner wiederum erbarmen u. s. w.“ Näher liegt, das lässt sich nicht läugnen, der Zusammenhang, wenn *stillabo* (mit der Vulgata) als Worte Gottes gelesen werden: „Ich werde träufeln . . . aber ich werde dich auch wiederum sammeln, o Jakob u. s. w.“ *in unum reducam* wie *congregabo*, in Eins zusammenbringen = vereinigen, sammeln (קבץ אקבץ *congregans congregabo* im Hebräischen); *pariter*, zumal יחד, insgesammt; *ponam*, setzen = machen, *in ovili* gehört nemlich nicht zu *ponam* als Ortsbestimmung, sondern zu *gregem* als nähere Bezeichnung des Zustandes der Heerde: „eine Schaafheerde des Pferches, im Pferche,“ d. h. eine beschützte, sichere Heerde. „Ich werde den Rest Israels zusammenbringen und ihn zumal (insgesammt) machen, wie zu einer sicher eingepferchten Schaaf-

heerde, wie zu einer Rinderheerde in Mitte der Einzäunungen.“ Zur Sicherheit kommt dann noch die Menge: „sie (die Pferchen und Verzäunungen, vergl. das *fem.* תהימנה) werden tosen, rauschen von Menge der Menschen.“ Sie werden das ganze Land erfüllen. Zu דבר, Hieronymus richtig *caula*, vergl. Ges. *thesaur.*; ebenso treffend, obgleich frei, ist sein *a multitudine hominum.*

v. 13 erklärt die eben verheissene Sammlung und Wiedervereinigung Israels: Sie bewirkt ein Wegeröffner, ein Mauerdurchbrecher; mit ihm brechen sie durch; und nun ziehen sie ein in das Thor und ziehen aus; und herziehet vor ihnen ihr König, das ist der Herr, der ist an ihrer Spitze. Der Wegeröffner aber selbst ist wiederum der Herr. Er wird sie zusammenrufen; ihn an ihrer Spitze werden sie alle Hindernisse überwinden, die geschlossenen Thore ihrer Heimath (Sions) sprengen, und einziehen, und wieder daselbst wohnen unter dem Scepter Gottes, ihres Königes, und nun gesammelt, zusammengebracht sein in Sicherheit und Fülle für alle Ewigkeit. *pandens iter*, im Hebräischen הפרץ mit dem Art. der Durchbrecher = der Erlöser, der alle Hindernisse, welche der Heimkehr Israels im Wege stehen, durchbricht; vergl. Is. XLII, 15, 16: „Ströme will ich zu Land machen und Seen austrocknen: und die Blinden führen auf einen Weg, den sie nicht kennen, und sie Pfade betreten machen, von denen sie nichts wissen: die Finsterniss mache ich ihnen zum Lichte, das Krumme zur Ebene. Nach diesen Worten thue ich ihnen, und verlasse sie nicht.“ *ante eos*, „vor ihnen her,“ als ihr Führer; Is. XLV, 2: „Ich — ich werde vor dir hergehen, und die Hohen der Erde demüthigen: ich werde sprengen eherne Pforten und eiserne Riegel zerschlagen.“ *divident et transibunt . . . et ingredientur*, „sie werden sprengen, sie werden durch- und einziehen in das Thor,“ d. i. das geschlossene Thor der Heimath oder Sions, indem Sion als Repräsentant des ganzen Landes gilt, das sie in Besitz nehmen. *et transibit . . . coram eis* heisst nicht: „der König ziehet vor ihnen (= an ihrer Spitze) durch das Thor,“ sondern allgemein: „vor ihnen her ziehet ihr König,“ das hebräische עבר לפני vorangehen, ihm gegenüber עבר אחרי nachfolgen, hinterhergehen; das Versglied bildet die Erklärung zu „Wegeröffner“. Das Hebräische stimmt nicht ganz mit Hieronymus

überein, da ויצאו בו nicht *ingredientur per eam*, sondern *egredientur ex ea* heisst, vergl. LXX ἐξῆλθον δι' αὐτῆς, Syr. ܢܦܩܘ; doch ändert es am Sinne nichts, wenn wir (etwas abweichend von den Accenten) übersetzen: „Heraufzieht vor ihnen her der Durchbrecher, und sie brechen durch: und sie ziehen ein durch Thore und ziehen aus: und vor ihnen her zieht u. s. w.“ עבר שער = עבר בשער, Michäas konnte ב hier auslassen, weil es bei יצא steht und eine Redensart die andere erklärte. Die Masorethen aber verbinden also: „Herankommt der Durchbrecher vor ihnen her: sie durchbrechen und durchziehen das Thor (oder besser *plur.* „Thore“, alles und jedes Thor, weil der Artikel fehlt; der unbestimmte *sing.* des Hebräischen unserm *plur.* entsprechend, vergl. Is. XXIV, 2. Hab. II, 12), und ziehen aus durch es u. s. w.“ Hiernach sind (im Gegensatze zu Hieronymus) die geschlossenen Thore des Exiles gemeint, seine ehernen Pforten und Riegel, die es sprengt und durch die es hinauszieht. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Auffassung, so untergeordneter Natur sie auch ist, den Vorzug verdient, indem das Exil durchaus als ein Kerker und Ort der Haft betrachtet wird, vergl. Is. XLII, 6. 7: „Ich, der Herr, habe dich berufen in Gerechtigkeit . . . dass du öffnest die Augen der Blinden, und herausführest aus dem Kerker die Gefangenen, und aus dem Hause der Haft die in Finsterniss Sitzenden.“ Nur müssen wir nicht das Durchbrechen des Thores vom Durchbrechen der Pferchthüre (Hitzig) deuten, indem auf diese Weise das Exil mit einer Pferche verglichen würde, die als Ort der Sicherheit gerade das Gegentheil davon ist.

Cap. III.

v. 1. „Und ich sprach“ entspricht dem „Wort des Herrn“ I, 1, wie „höret!“ demselben Ausrufe I, 2. Es leitet eine neue Weissagung ein mit offenbarer Voraussetzung einer früheren, vorhergehenden, an die sie anknüpft, vergl. Vers 4. *principes* (ראשים) und *duces* (קצינים) werden gerne miteinander verbunden, das letztere Wort bezeichnet, wie Hieronymus richtig ausgedrückt hat, zunächst eine kriegerische Würde, vergl. Jos. X, 24. Richt. XI, 6: „Komm und sei uns zum Anführer (לקצין), und wir

wollen kämpfen." Weiter unten (Vers 9) hat er *judices* für *duces;* zum Ausdrucke „Jakob und Israel" vergl. ebendaselbst (Vers 9). „Zu wissen" *sc.* und zu üben, *scire tum speculative, tum potius practice, ut reipsa faciatis judicium, i. e. quod justum est,* Corn. a Lap.; ihnen obliegt es, das Gericht (das Recht) zu kennen und zu pflegen, darum besorgt zu sein (ידע vergl. Am. III, 2. Os. XIII, 5), darauf zu achten (vergl. Gen. XXXIX, 6. Spr. IX, 13), und sie thun davon gerade das Gegentheil.

v. 2. Mit der bittersten Ironie nennt er sie, die das Recht lieben sollen, Hasser des Rechts. „Die Haut abziehen," ganz unserm „schinden" entsprechend, „Volksschinder," ein Bild, das Michäas noch weiter ausführt: „sie lösen das Fleisch von den Gebeinen, um es zu fressen," als Bezeichnung des rohesten Eigennutzes, der vor keiner Erpressung und Gewaltthätigkeit erschrickt. Der bildliche Ausdruck ist vom Hirtenamte hergenommen, vergl. Ezech. XXXIV, 2, 3: „Wehe, Hirten Israels, die sich selber geweidet haben. Müssten nicht die Heerde die Hirten weiden? Das Fett habt ihr gegessen und in die Wolle euch gekleidet; das Gemästete habt ihr geschlachtet, aber die Heerde nicht geweidet." Schon Corn. a Lap. (nach ihm Rosenmüller) weiset auf den Ausspruch des Tiberius (*Sueton. vita Tib.* c. 32): *boni pastoris esse, tondere pecus non deglubere. — pelles eorum, i. e. Israelitarum* (Jakob und Israel Vers 1).

v. 3. Absicht und Zweck jenes Schindens. Auffallende, recht markirte Ausdrücke und Bilder gehören zur Manier unsers Propheten, der zu rechter Zeit in schonungslosester Weise derb sein kann. *qui comederunt,* zugleich mit Präsens-Bedeutung: sie haben gegessen und essen. Sie zerhauen es (zertheilen nicht die Gebeine, sondern das Fleisch, eigentlich das Volk), wie „was im Kessel ist, wie Fleisch mitten im Topfe". — *ossa eorum confregerunt* gehört nach der richtigen Abtheilung der Masorethen zu *pellem excoriaverunt:* „sie ziehen ab seine (des Volkes) Haut, und zerstücken seine Gebeine: und zerlegen es (das Volk), wie was im Kessel ist u. s. w." פצח und פרש von Hieronymus treffend übersetzt. Zu סיר (*lebes*) und קלחת (*olla*) vergl. Lexx.

v. 4. Alsdann — wenn die vom Propheten (II, 3) angekündigten Strafgerichte hereinbrechen werden, wird auch der Herr keine Schonung mehr kennen. „Alsdann (*tunc,* אז)" knüpft an

eine frühere Strafverkündung an, steht aber ausserdem sehr bezeichnend, indem Michäas Strafe und Gericht als eine selbstverständliche Sache voraussetzt. *sicut*, wie, d. i. in dem Maasse, wie sie . . . *in adinventionibus*, was Hieronymus durch *in sceleribus suis* erklärt. Er übersetzt das hebräische מעלל in der Regel mit *adinventiones* (= *inventiones* der Klassiker, Os. VII, 2), abwechselnd auch *cogitationes* (Os. IV, 9. V, 4. Jer. IV, 18) und *studia* (Jer. VII, 5. XXIV, 14); er hat bei der Wurzel עלל = *volvere* zunächst die geistige Seite in's Auge gefasst: was man in sich um und um dreht, die *actio* (eigentlich מעלל), als etwas Inneres, mit dem aber die Ausführung Hand in Hand geht, oder wovon sie nicht getrennt werden darf. Wenn wir *adinventio* (*inventio*) in der Bedeutung des Wortes „Erfindung" nehmen, wie wir sie z. B. in der Redensart „Geschichte der Erfindungen" gebrauchen, so ist es dem hebräischen מעלל vollkommen entsprechend; denn auch dieses bedeutet ein „Handeln, ein Werk, dem ein bestimmter Plan zu Grunde liegt"; nicht jedes Werk (מעשה) nennt der Hebräer ein מעלל, sondern nur jenes, das zuvor im Geiste concipirt und dann ausgeführt wird, ein ausgedachtes Werk, gefasst nach einem bestimmten Plane. Das Wort „Erfindung" ist leider im oben angegebenen Sinne (im technischen Sprachgebrauche, Erfindung = ein kunstreich ausgedachtes Werk) noch nicht so eingebürgert, dass wir es schlechthin für *adinventio*, מעלל, in jedem Zusammenhange anwenden könnten, daher wir der Deutlichkeit wegen im Ausdrucke (Pläne, Erfindungen, Werke) wechseln müssen. — Wollten wir den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden genau herstellen, so müssten wir die zweite Person (*clamabitis*) für die dritte lesen, denn es gehört hinauf zu *audite*, und enthält, was Michäas zunächst den Fürsten zu sagen hat: „Höret, ihr Fürsten . . . zu jener Zeit der verkündeten Strafheimsuchungen werdet ihr zum Herrn rufen u. s. w."

v. 5. „Nächst den Fürsten sind es die Propheten, wie sie der unsrige in seiner Zeit vor Augen hat, welche sich an dem Volke schwer versündigen, und gegen sie wendet sich nun besonders das Wort der Strafe." Umbreit. *qui seducunt* schliesst sich als Apposition enge an *prophetas* an: „die Propheten, die Verführer meines Volkes," die falschen Propheten. Das Folgende schildert dieses falsche Prophetenthum näher: sie haben Gutes

und Böses in Einer Tasche, und verheissen Gutes, wo man sie brav füttert, aber drohen mit Unglück und Uebel, wo man nicht Alles ihnen zuschiebt. *qui mordent dentibus* erklärt sich aus: *si quis non dederit in ore eorum*, also: welche etwas zu beissen haben; „die beissen mit ihren Zähnen und rufen“ = die, wenn ihre Zähne etwas zu beissen haben, rufen: Friede! d. i. Es fehlt sich nichts; Alles geht ganz erwünscht und herrlich! So schon der Chaldäer: ומן מוכיל להון שרין דבסר *qui edere facit eos convivia carnis*, alle andern Erklärungen sind zu verwerfen. *sanctificare bellum* = *parare bellum*, „heiligen,“ weil der Krieg mit religiösen Feierlichkeiten begonnen und somit geheiliget wurde, aber immer auch mit dem Nebenbegriffe, dass ein solcher Krieg im Namen Gottes begonnen werde, vergl. Joel IV, 9. Jer. VI, 4; an letzterer Stelle ruft Gott den Nationen zu: „heiliget Krieg = rüstet Krieg!“ „Krieg“ gegenüber dem „Frieden“ heisst überhaupt Unglück, Böses. Wir haben nicht an Privat-Prophezeiungen zu denken, dass sie dem Einzelnen Gutes oder Böses weissagen, sondern schon an öffentliche, das allgemeine Wohl betreffende Vorherverkündigungen. Man darf nur solchen Propheten schmeicheln, man darf ihnen nur nichts abgehen lassen, und sie werden immer Gutes prophezeien. Die Könige, die Grossen und das Volk dürfen nur brav zahlen und geben, um immer das zu hören, was sie wollen. Der Hauptvorwurf liegt auf dem ersten Versgliede *praedicunt pacem!* zum letzten liessen es die schlauen Könige und Fürsten an und für sich nicht leicht kommen.

v. 6. Der hebräische Ausdruck לילה . . . מחזון kann doppelt übersetzt werden, entweder „Nacht für Gesicht (wegen, ob der falschen Gesichte)“, oder: „Nacht ohne Gesicht.“ Hieronymus, die LXX (*ἐξ ὁράσεως*) und der Syrer (ܡܢ ܚܙܘܐ) haben das Erstere, der Chaldäer das Letztere (מלאתנבאה *a prophetando*, **a** *privat.*, vergl. Buxtorf, *Gramm. Chald. libri III*, *pag. 316*: מ *Infinitivo Kal praefixum assumit post se literam* ל, ...*quod fere negative sumitur... Sic in Hebraismo... sic Rabbini*); und so blieben auch die Uebersetzungen getheilt bis auf jetzt: Sa, Rückert, Umbreit: „Nacht sei euch ob des Gesichtes (der Gesichte);“ Pocock, Rosenmüller, Ewald, Hitzig: „Nacht ohne Gesicht.“ Für das Letztere ist der Sprachgebrauch zunächst und der Zusammenhang, die Forderung von

Vers 7: *quia non est responsum Dei.* Umbreit wendet wohl dagegen ein, dass es überhaupt unpassend scheine, den Lügenpropheten Gesichte beizulegen, und dass es falsch sei, „Nacht" und „Finsterniss" auf die Verdunkelung des Verstandes der Propheten zu beziehen. Ich glaube, dass sich diese Schwierigkeit hebt, wenn wir uns über den Ausdruck „Prophet" und „Gesicht" verständigt haben. Unter „Prophet" (Vers 5) meint Michäas nicht gerade entschieden, bewusst falsche Propheten, Gaukler, Betrüger, die in direkter Opposition gegen die wahren Propheten standen, und vielleicht ebenso Werkzeuge des Satans waren, wie jene Gottes, sondern Alle, welche als Volkslehrer sich wollten geltend machen. Sie mochten Prophetenschulen besucht haben, oder sonst in Verkehr mit Propheten getreten sein, und sich nun für berechtigt halten, auch mitreden zu dürfen. Da sie aber schwach, verkäuflich, eigennützig waren, so bildeten sie eine liberale Opposition gegen die zu strengen Propheten, und verkündeten Gutes, wo jene droheten, oder sahen überhaupt nicht so schwarz als sie. Wie nun die Propheten ihre Drohungen Visionen nannten, so gaben sie auch diesen mildern oder geradezu entgegengesetzten Verkündigungen denselben Namen, wenn sie gleich nicht immer positiv darauf Anspruch machten. Wenn wir nun *visio* und *divinatio* in diesem weitern Sinne nehmen, als Vorhersehung und Vorherverkündigung (tröstlicher, guter Dinge), ohne Rücksicht auf die Quelle, ob sie schlechthin übernatürlich ist oder nicht, so wird unser Vers den Sinn haben: „Ueber diese Volksverführer wird Nacht (Unglück, das Gericht Gottes) hereinbrechen ohne Vision und Divination einer bessern Zukunft; sie werden sich ihren vollkommen trostlosen Zustand selbst nicht mehr verhehlen können, es wird eine Nacht ohne alle Aussicht auf ein Ende, auf einen Morgen sein." Jede Nacht, jedes Leiden ist zu ertragen, wo man die Aussicht, die Divination einer Wendung zum Bessern hat, und wäre sie pure Selbsttäuschung; wo aber auch diese weicht, da wird es unerträglich. Das drückte Michäas mit unübertrefflicher Kürze aus: kommen wird über euch eine Nacht ohne Gesicht, Finsterniss ohne Divination (eines Bessern). Das zweite Versglied sagt das nemliche: die Sonne des Glückes, des Ueberflusses wird ihnen untergehen, der Tag verdunkelt werden; mit ihrem Wohlleben wird es ein Ende nehmen *sc.* und keine Aussicht auf Hilfe

und Rettung sein. Nun schliesst sich der nächste Vers selbstverständlich an; denn natürlich trifft sie alsdann doppelte Beschämung; und zugleich ergibt sich, dass „Nacht“ nicht Verdunkelung des Verstandes (Verdunkelung ohne Gesicht), sondern Unglück, Strafe, das vom Propheten verkündigte und angedrohte Strafgericht Gottes bezeichnet. Zum Bilde vom „Untergehen der Sonne“ vergl. Am. VIII, 9. Joel II, 30—32. — Die Auffassung und Uebersetzung des Hieronymus unterliegt an und für sich keinen Schwierigkeiten: „wegen, zum Lohne ihrer falschen Prophezeiungen treffen sie Nacht und Dunkel, die ganze Wucht der göttlichen Strafgerechtigkeit.“ Nur dürfen wir *pro* nicht in der Bedeutung von „statt“ (*loco*, *vice visionis*) nehmen, wie Hieronymus in seinem Commentare (*quum in contrarium versa fuerint quae promiserant*, *tunc operientur confusione*) anzudeuten scheint, weil מן diese Bedeutung gar nicht haben kann. *visio* (חזון) und *divinatio* (קסם), Gesicht und Wahrsagerei, das Erste beruft sich nur auf innere Vorgänge und Mittheilungen, was man mit dem Auge des Geistes sieht, das Andere geht von der äussern Beobachtung aus, von der man auf die Zukunft schliesst, daher es je nach dem beobachteten Gegenstande verschiedene Arten der Wahrsagerei (aus den Sternen, aus Pfeilen, Stäben u. s. w.) gab — verschiedene Formen des Aberglaubens, der sich in allen Jahrhunderten mit dem Glauben zu amalgamiren suchte.

v. 7. Den Zusammenhang haben wir schon nachgewiesen. Zu jener Zeit wird sie doppelte Schamröthe bedecken, weil sie als Lügenpropheten gebrandmarkt werden, und für die Zukunft keinen Rath wissen; sie werden von allen Zeichen, auf die sie vertrauten, verlassen sein. Auch hier steht „Antwort Gottes“, wie oben „Propheten“ im weitern Sinne. Alle ihre Versuche, die Zukunft zu erfahren, werden vereitelt werden, geschehen sie nun auf rechtmässige Weise, oder auf dem Wege des Aberglaubens und der Abgötterei; jede Antwort auf die Frage nach dem Kommenden wird ausbleiben. In diesem weitern Sinne hat schon Hieronymus unsern Vers genommen: *Muta erunt oracula*, *tacebit immundus spiritus*, *et illudere non audebit*. Zu *confundi*, „sich schämen,“ vergl. VII, 16; die Grundbedeutung von בוש ist: „sich entfärben, erblassen,“ sowie von חָפֵר „erröthen“ (خَفَرَ), vergl. Is. XXIV, 23: *erubescet* (חפר) *luna et confundetur*

(= *pallescet*, בוש) *sol;* der Blasse (= Mond) erröthet, die Glühende (= Sonne, חמה) erblasst. Hier hat Hieronymus für beide Verba *confundi.* „Sie bedecken ihr Angesicht,“ im Hebräischen „den Bart“. שָׂפָם, von Hieronymus שפה, Lippe, Mund, mit dem *suff.* (vielleicht auch ohne *suff.* שפם nur Nebenform von שפה, vergl. Ezech. XXIV, 17, 22) gelesen, 2 Sam. XIX, 25 (*Vulg.* 2 Kön. XIX, 24) hat er *barba.* „Den Bart bedecken,“ d. h. das Gesicht bedecken bis an die Augen, als Zeichen der Trauer, wie man aus Ezech. *l. c.* sieht. Der Chaldäer und Syrer haben *labia* mit Hieronymus, und unter den Spätern Vatablus, Pocock: *Covering the lip was a custom of Lepers*, Lev. XIII, 45, *confessing their uncleaness, a sign of sorrow and shame;* ebenso Ewald.

v. 8. Gegenüber diesen feigen, selbstsüchtigen Propheten steht Michäas wohl allein und wie Ein Mann gegen hundert, aber voll des Bewusstseins göttlicher Kraft. Beim Ueberblicke jener Vielen, welche den Leidenschaften der Menge huldigen, wächst sein Muth, und sein heiliger Eifer scheut sich nicht mehr, das Härteste zu sagen, was bisher über eine Propheten-Lippe kam: „Jerusalem wird zu einem Steinhaufen werden!“ Welch’ ein Gegensatz zu Jenen, die da Friede, Friede, prophezeien! Es war allerdings nothwendig, dass er das Bewusstsein, dass er im Namen Gottes rede, mit aller Bestimmtheit und herausfordernder Exklusive ausspreche, da sich ja auch seine Gegner auf Gott beriefen. „Ich aber bin erfüllt“ gehört dem Sinne nach hinauf zu Vers 5: „Die da rufen Friede! sind Verführer meines Volkes, ich bin erfüllt vom heiligen Geiste; höret, ihr Fürsten (Vers 9), was ich sage.“ Hieronymus: *Quumque pseudoprophetae praedicent pacem, ego absque ulla formidine annuncio Jacob scelus suum. — fortitudo spiritus Domini* ist die „Macht der Rede“, *virtus* ist der „Muth zu reden“. Michäas hat die Macht, die Gewalt der Rede, er weiss, was er zu reden hat, und den Muth (*virtus*, die männliche Entschlossenheit), nichts zurückzuhalten, vor keiner Gefahr zu zittern, noch vor einer Drohung zu verstummen. Zwischen beiden steht nun noch das dunklere *judicium* (משפט), welches in der Regel durch: „Recht, Gerechtigkeit, Geradheit, Sinn für das Rechte, Gerechtigkeitsliebe“ erklärt wird: „ich bin voll Kraft, Gerechtigkeit und Muth.“ Aber

das will nicht recht passen, denn der Prophet will offenbar etwas bezeichnen, was er von Gott empfangen habe: Kraft und Muth zu reden gibt Gott, nicht die Gerechtigkeit, oder den Sinn für Gerechtigkeit, da er diess vielmehr voraussetzt. Wir werden also *judicium* auch als etwas im Prophetenamte Mitgetheiltes nehmen müssen, so dass es ganz unserm „Rechte" entspricht, in dem Sinne, in welchem man von einem „Rechte der Könige, der Priester, des Individuums" überhaupt redet; Recht = Berechtigung. Ich habe die Macht, das Recht und den Muth, Prophet zu sein. — Richtig hat Hieronymus "את רוח יי enge mit כח verbunden, ebenso der Chaldäer und Syrer, vergl. Arnheim (in der Zunz'schen Bibel-Uebersetzung): „ich bin voll Kraft des Geistes des Ewigen," sei es, dass wir את = מאת „von", oder als *praepos.* in der Bedeutung „mit" nehmen: „ich bin voll Kraft mit Jahve's Geiste," Ewald. Unser Vers lautet somit: „ich bin voll der Kraft des Geistes Gottes (voll der Kraft von Oben), des Rechts und des Muthes."

v. 9. Von diesem seinen Rechte macht er nun gleich den weitesten Gebrauch, wie er schon oben gethan hatte, nur dass er zu den Vorwürfen hier die Strafe nicht mehr bloss andeutet, sondern mit den bestimmtesten Worten ankündigt. „Ihr verabscheut das Recht," vergl. oben: „ihr hasset das Gute und liebet das Böse;" in Folge davon „verkehren sie alles Gerade und Rechte", d. i. sie machen aus Gut bös und aus Bös gut; vergl. Is. V, 20: „Weh' euch, die ihr das Böse gut und das Gute bös nennet, die Finsterniss in Licht und Licht in Finsterniss verkehrend, das Bittere in Süss und Süss in Bitteres verwandelnd." Hier, wie oben Vers 1, hat Michäas den Ausdruck: „Jakob und Israel," er kann darunter nicht Israel, das nördliche Reich allein meinen, wie etwa I, 5; denn dagegen wäre entschieden Vers 10; doch auch nicht Juda allein, weil davon nie „Jakob und Israel" steht. Michäas nimmt auf die Theilung seines Volkes keine Rücksicht; er behandelt es als Ein Ganzes, und hat nur seinen Lieblingsausdruck „Jakob" IV, 2 beibehalten, statt des gewöhnlichen „Juda (und Israel)". II, 12 redet er von „ganz Jakob", I, 14 von „Königen Israels"; in zwei Reichen Ein Volk, an welches seine prophetischen Warnungen und Drohungen gerichtet sind. *judices*, oben Vers 1 *duces*, der Gleichförmigkeit wegen haben wir dasselbe Wort beibehalten.

v. 10. „Erbauen“ im buchstäblichen Sinne, *in sanguinibus* bezeichnet das Mittel, mit dem Sion erbaut wird; *sanguines*, „Blutschulden,“ ihm entsprechend *in iniquitate*, „Ungerechtigkeit,“ zusammen: durch Mord und Frevel, durch ungerechte Einziehung der Güter und jede andere Art von gewaltthätiger Bereicherung. Bei dem Ausdrucke „Blutschulden“ schwebte dem Propheten die Hinrichtung Naboths (1 Kön. XXI) vor Augen. — *qui aedificatis*, im Hebräischen das *part. sing.* „wer da bauet“; die Auflösung und Verbindung mit *principes* ist richtig, denn wir haben nur den so oft vorkommenden Uebergang vom *plur.* in den *sing.*; בנה bildet eine Apposition zu קציני, gerade wie המתעבים, *audite principes . . . abominantes judicium . . . aedificantes Sion in sanguinibus.* Sie bauen sich Paläste, vergrössern und verschönern die Stadt durch Blut und Frevel.

v. 11. *In muneribus*, „bei Geschenken,“ d. i. unter Annahme von Geschenken, welche eben dadurch zu Bestechungen werden; vergl. Exod. XXIII, 8: „Und Bestechung (Geschenk) nimm nicht; denn Bestechung blendet die Hellsehenden und verkehret die Worte der Gerechten.“ Ezech. XXII, 12. Is. I, 23: „Deine Fürsten — Abtrünnige sind's und Diebsgesellen: Alle lieben Geschenke und jagen nach Lohn.“ *in* = *pro*, *propter*, um, für, unter der Bedingung; Hieronymus: *sacerdotes non docebant, nisi accepto pretio.* Die Priester waren die von Gott aufgestellten Gesetzeslehrer, Lev. X, 11. Deut. XXXIII, 10. Malach. II, 7. Wir haben hier wahrscheinlich an Schulen zu denken, in denen die Priester im Gesetze und andern damit zusammenhängenden Dingen, Lesen und Schreiben, juridischen und bürgerlichen Lehrgegenständen u. s. w. um Geld Unterricht gaben, was, wenn nicht gegen den Buchstaben, doch gegen den Geist des Gesetzes war. Daher der Spruch des Rabbi Zadok: „Mache (das Gesetz) nicht zu einer Krone, damit zu prangen, noch zu einem Spaten, damit zu graben;“ und der rabbinische Grundsatz: „Wer aus den Worten des Gesetzes irdischen Nutzen zieht, dessen Leben wird aus der Welt genommen.“ Aboth. IV, 7 (5). *divinare*, wahrsagen, vergl. oben Vers 6, bezeichnet an und für sich schon etwas Verbothenes, ein abergläubisches Wahrsagen und Zeichendeuten, wofür sie sich (wie Kartenschlager und Zigeuner) bezahlen lassen. Ein Missbrauch der wahren Prophetengabe um Geld (*gratis accepistis*, *gratis date*)

ist schwer denkbar. *Tertio carpit pseudoprophetas, quod oracula venderent auro, quod pariter erat simonia, non in reipsa (quia haec oracula non erant sacra, nec imo vera: quia non suggesta a Deo, sed ficta ex cerebro) sed in ipsorum opinione, et aestimatione vulgi.* Corn. a Lap. — Solches thun sie und leben dabei in der gemüthlichsten Sicherheit und Ruhe fort, indem sie sich ganz auf den Herrn stützen, der in ihrer Mitte ist. Es kann ihnen gar nicht mehr fehlen, sie sind als Volk Gottes einmal für allemal geborgen. Die Verbindung *et super Dominum* ist daher nicht = *et tamen* zu denken: „und bei all dem vertrauen sie doch," sondern *et* allein: „sie treiben alle Gräuel und verlassen sich ganz darauf, dass sie das Bundesvolk sind." Vergl. dazu die merkwürdige Stelle Jer. VII, 2—10. *requiescere super*, auf etwas, einer Sache ausruhen (sich ganz und gar darauf stützen, darauf verlassen), die wörtliche und treffende Uebersetzung von נשען על. Wo Gott, der Herr, ist, da kann es keine Uebel geben; sein Dasein macht sie von vorneherein unmöglich, sonst wäre er ja ein unmächtiger Gott. Aus diesem Axiom ziehen sie nun die weitere Consequenz: also können wir nichts zu besorgen haben.

v. 12. „Darum, euretwegen," das zweite Wort zur nähern Bestimmung des ersten: „Darum, wegen eurer Sünden und Frevel." Die gänzliche Zerstörung Jerusalems wird unter den stärksten Ausdrücken angekündigt. Die Drohung entspricht genau dem Objekte, das der Prophet speziell bezeichnet: der Tempelberg wird zu Waldeshöhen, Jerusalem die Stadt zu einem Steinhaufen, Sion der Platz, der Boden, auf dem Jerusalem steht, das ganze Weichbild der Stadt zu einem Ackerfelde; vergl. Is. V, 9—17, besonders letztern Vers: „Und weiden werden Lämmer nach ihrer Weise, und das Zerfallene, in Trift verwandelt, fremde (Heerden) verzehren." Isaias sagt von Jerusalem, dass sie zu einem Weideplatze, Michäas, dass sie zu einem Felde werde, über das der Pflug zieht.

Cap. IV.

v. 1. „In der letzten, d. i. messianischen Zeit," vergl. Is. II, 2. *praeparatus in vertice*, „wird stehen (gelagert, gegründet sein) auf

dem Gipfel der Berge," gegen meine Uebersetzung zu Is. *l. c.*: „wird stehen an der Spitze der Berge," indem der Hebräer in diesem Falle nicht das *verb.* כּוּן (aufrichten, fest machen, mit בְּ auf etwas) gewählt hätte, und auch der Parall. dagegen ist. „Auf dem Gipfel der Berge sein," alle andern Berge überragen, ein allerdings starkes Bild, wird durch das zweite Versglied selbst hinreichend erklärt. Die nächste Veranlassung zu diesem Bilde lag in der nur mittelmässigen Höhe des Tempelberges, der von dem gegenüberliegenden Oelberge um die Hälfte überragt wurde, so dass die übrigen Berge verächtlich auf ihn herabsehen konnten. Das wird am Ende der Tage nicht mehr sein, freilich nicht im roh buchstäblichen, sondern im geistigen Sinne. „Und strömen werden" bezeichnet die Folge; indem er alle andern Berge überragt, allüberallhin sichtbar wird, strömen ihm auch die Völker insgesammt zu.

v. 2. Dieses Zuströmen ist keine bloss äussere Neugierde, kein Zwang, ein Hergetriebenwerden, sondern das innere, aufrichtige Verlangen nach dem ewigen Heile. *quia* . . . gehört nicht mehr zur Rede der Nationen, sondern schliesst sich unmittelbar Vers 1 an.

v. 3. *Usque in longinquum* fehlt bei Isaias; „bis in die Ferne," d. i. bis an die Gränzen der Erde, „weithin," wie Ewald treffend übersetzt. *in ligones* (Hacken), bei Isaias *in falces*, Sicheln, Winzermesser, entsprechender, מזמרות im Hebräischen.

v. 4 fehlt bei Isaias; „unter seinem Weinstocke und Feigenbaume wohnen," d. i. in Friede und Wohlstand sein. So heisst es von Salomo: „Und er hatte Frieden von allen Seiten ringsum: und es wohnte Juda und Israel ruhig, Jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum . . . alle Tage Salomo's," 1 Kön. V, 4, 5. Von da an ward diese Redensart sprichwörtlich zur Bezeichnung salomonischer Zustände, welche gerne als Vorbild der messianischen dienten. „Denn der Mund des Herrn . . ." bezeichnet deutlich das Vorhergehende als ein selbstständiges Orakel; schon die Form der Berufung ist unserm Propheten nicht gewöhnlich. *non erit*, *qui deterreat*, vergl. Nah. II, 11.

v. 5 gehört (nach der Uebersetzung des Hieronymus) genau zum vorhergehenden, und gibt, obgleich es kein Theil des Orakels selbst, sondern ein Zusatz unsers Propheten ist, den Grund an, warum das Alles so kommen muss: „Sion muss einst

verherrlicht werden über alle Nationen, ein ewiger Friede ohne Furcht vor Feindesschwert muss einst kommen: denn unser Gott ist allein der wahre, der helfen kann und wird. Die Heiden gehen auf Wegen, wo sie zu Schanden werden, und in Folge davon umkehren, wir auf Wegen, wo wir gar nicht zu Schanden werden können.“ Die Heiden werden einst zur Erkenntniss ihres Irrthums kommen müssen; die Nichtigkeit ihres Cultus kann ihnen gar nicht für immer verborgen bleiben; wir aber bethen an und werden anbethen für immer und ewig den Herrn unsern Gott; da ist nur eine Bekehrung der Nationen zu uns, nicht unser zu ihnen denkbar. Das einzige, was man gegen diese traditionelle Auffassung des Verses vorbringen möchte, ist das Lob, welches Michäas dem Volke Israel spendet; so etwas ist man aus seinem Munde nicht gewöhnt. Doch das ist nur scheinbar; denn er spricht ganz im Allgemeinen vom Culte seines Volkes, *in abstracto,* nicht *in concreto* vom Zustande desselben. Auch der Zusatz *in aeternum et ultra* ist ganz passend; denn der Wandel der Völker im Namen ihrer Götter und, in Folge davon, ihre Opposition gegen Israel, ist nur eine zeitliche, vorübergehende, der Wandel im Namen Gottes ein ewiger, in dem alle Opposition aufgeht. Die Uebersetzung der Neuern: „Wenn alle Völker wandeln so lasst auch uns“ beruht nur auf einem missverständlichen Urgiren des Ausdruckes: „wandeln im Namen des Herrn,“ als ob darin an und für sich eine Untadelichkeit des gegenwärtigen Israel ausgesprochen wäre. Diese Auffassung ist gegen den Zusammenhang und liesse „alle“ ganz unmotivirt: „wenn alle Völker (?),“ wir würden עמים allein erwarten, weil darauf der Nachdruck läge: „Wenn die Völker (Heiden) so lasst auch uns“ *in aeternum et ultra*, eine freiere und markirte Uebersetzung des bekannten לעלם ועד, ebenso Exod. XV, 18; wörtlich: *in aeternum et usque* . . ., da Hieronymus עד nicht als *nom.*, sondern als *praepos. (usque ad)* genommen zu haben scheint; dagegen Ps. IX, 6: *in aeternum et in saeculum saeculi.* — *ambulare in nomine* = *secundum nomen Domini ambulare (vivere)*, nach dem Namen des Herrn (nach dem Wesen und Willen des Herrn, wie er sich geoffenbaret hat) wandeln heisst allgemein: den Herrn anbethen, *Dominum colere, sequi;* über die vielen Verbindungen von הלך mit ב in der Bedeutung: nach, gemäss etwas wandeln

(leben und thun), vergl. Ges. *thesaur.* I, 378. „Im Namen Gottes wandeln" ist gerade so viel wie „im Lichte Gottes wandeln" (Is.), „in der Furcht Gottes wandeln" (Neh. V, 9), „im Gesetze Gottes wandeln" (Ezech. V, 6, 7) u. s. w. Alle andern Erklärungen sind zu verwerfen.

v. 6. „An jenem Tage," nemlich in der „letzten Zeit"; Michäas knüpft an die ältere Weissagung die seinige an, oder söhnt die seinigen mit ihr aus. Was er nemlich bisher prophezeit hatte, schien ein unversöhnlicher Widerspruch mit diesem älteren Orakel. Hier die Ausgleichung: Der Herr züchtiget und schlägt das sündige Israel, das bussfertige wird er wieder heilen. Das geschlagene Israel, verglichen mit hinkenden (kranken) und zerstreuten Schaafen, sammelt Gott. Der Prophet vergleicht das Volk im Exile (II, 4) treffend mit zersprengten (darum schutzlosen) und kranken Schaafen, denen die Rückkehr, weil sie hinken, sich verletzt haben, unmöglich geworden ist, und die also umkommen, wo sie nicht der Hirt zusammenbringt. *congregare*, אסף, sammeln, wie man Früchte sammelt: auflesen; das Hinkende auflesen, zusammentragen. *quam ejeceram*, von Hieronymus von Israel als Gemalin verstanden, welche von ihrem Herrn, Gott, verstossen wurde, der er den Scheidebrief gab: ***Quam ejeceram et cui dederam libellum repudii, colligam: et quam afflixeram captivitatibus variis, vel tradideram diabolo et angelis ejus.*** Es ist gewiss, dass die Gefangenschaft Israels von den Propheten gerne unter dem Bilde der Verstossung eines Weibes dargestellt wird; vergl. Is. LIV, 6: „Wie ein verlassenes und im Geiste betrübtes Weib wird dich der Herr berufen, und wie eine Gemalin, die in ihrer Jugend verstossen war." Ebenso Is. L, 1: „Welches ist der Scheidebrief eurer Mutter, womit ich sie entliess?" Doch hier ist der Zusammenhang (vergl. Vers 7) und das vorhergehende ***claudicantem*** gegen diese Auffassung. Das *fem.* (*eam quam ejeceram*, eigentlich das *partic. ejectam*, *expulsam*) erklärt sich aus dem Hebräischen: הצלעה, הנדחה (wie ארחה, die Reisetruppe, Karawane), das Hinkende, das Verstossene, ein Prädikat zu Israel. ***affligo*** (הרע), „in schlechte Umstände versetzen, ruiniren, ein Böses (רע), Unglück zufügen," nicht „betrüben, muthlos machen", was zu schwach wäre. Wir könnten zu: „und was ich beschädigte" ergänzen: „wieder gut machen."

v. 7. *Reliquiae*, „Rest," aus dem die neue, messianische Gemeinde hervorgeht. Das messianische Heil knüpft sich nach allen Propheten nur an einen „heiligen Rest" Israels, der gerettet werden soll. Darum hiess ein Sohn des Isaias selbst Schear-Jaschub („der Rest wird sich bekehren"); vergl. dazu gleich Is. I, 9: „Ja, wenn uns der Herr nicht einen Samen (d. i. Rest) gelassen hätte, wie Sodoma wären, Gomorrha glichen wir." Ebend. X, 21, 22. Röm. XI, 5 spricht ausdrücklich von diesem Reste: „So ist demnach auch in der Jetzt-Zeit zufolge einer aus Gnade getroffenen Auswahl ein Rest geworden." Das „Hinkende" macht Gott zu einem Reste, weil es ohne die Hilfe des Hirten ganz und gar umkäme. In so ferne liegt ein schöner Gegensatz darin, gerade wie in „krank (schwach)" zu stark. Doch sind „hinkend und krank" synonym, und werden nur des Parallelismus wegen auseinandergehalten. Wir würden es in Prosa zusammenziehen: „Ich mache das Hinkende (Kranke) zu einem Reste und zu einem starken Volke." Für „Rest" hat Rückert gut „Nachblieb". Zu „ein starkes Volk" vergl. Is. XI, 14. LX, 22. — Hieronymus hat das nur hier vorkommende *denom.* הנהלאה (vom *adv.* הלאה gebildet) in dieser Ableitung nicht erkannt, sondern dafür, wie mir scheint חלא = חלה (מחלה, *aegrotatio*, *morbus*) gelesen, vergl. Ezech. XXXIV, 4,21, wo das *part. Niph.* von Hieronymus richtig mit *infirmus* gegeben wird: „die Siechen habt ihr nicht geheilt." Diese Stelle dürfte gegen die Annahme Marcks (nach ihm Rosenmüller und Ackermann) entscheidend sein, nach der Hieronymus לאה als Wurzel substituirt haben soll. Die Alten stimmen mit den Masorethen überein (LXX, Chaldäer und Syrer); Hieronymus bewährt hiedurch seine Selbstständigkeit in Behandlung des hebräischen Textes, zunächst natürlich nur den LXX gegenüber. — Dass der Herr in der messianischen Zeit ewig in Israel herrschen werde, ist eine hinreichend bekannte Verheissung. *ex hoc*, „von nun an" = von da an, wenn jene Zeiten eingetreten sind.

v. 8. So viel scheint bei unserm schwierigen Verse gewiss, 1) dass wir darin eine Anrede an Sion haben, 2) dass sie den Schluss dieser Strophe selbst bildet. „Gott wird von Sion aus herrschen (eigentlich König sein) auf immer und ewig." Das auf ein Neues betheuernd fährt der Prophet in direkter Anrede Sions

fort: „Ja, zu dir wird kommen (zurückkehren) die frühere (erste) Herrschaft, das Königthum der Tochter Jerusalem," und nicht mehr von dir weichen, sondern fortdauern, „so lange Mond und Sonne währen, Ps. LXXII (LXXI), 5." Nur wenige Gelehrte, unter den ältern Corn. a Lap. und Grotius, unter den neuern Rosenmüller, de Wette, Ewald, halten dafür, dass Bethlehem (unter dem Namen „Heerdenthurm") angeredet sei, weil Gen. XXXV, 21 in der Nähe von Bethlehem ein Heerdenthurm gestanden sei, vergl. Hieronymus, *de locis Hebr.: Bethlehem civitas David et mille circiter passibus procul turris Ader, quae interpretatur turris gregis, quodam vaticinio pastores dominicae nativitatis conscios ante significans.* Gegen die Erklärung dieser Stelle als einer Anrede an Bethlehem wendet man mit Recht ein, dass der Zusatz „Hügel der Tochter Sion" von Bethlehem als Apposition gebraucht gar keinen erträglichen Sinn gebe, dann, dass es willkührlich sei, Bethlehem und Heerdenthurm für identisch zu nehmen. Aber auch bei der Beziehung auf Jerusalem macht der masorethische Text nach seinen Accenten grosse Schwierigkeit. Darnach lautet der Vers: „Und du Heerdenthurm, du Hügel der Tochter Sion, zu dir wird gelangen und kommen die frühere Herrschaft u. s. w." Wenn in „Heerdenthurm (Hieronymus: *turris nebulosa*)" die Davidsburg gemeint sein soll, so ist das gewiss ebenso willkührlich, als seine Identificirung mit Bethlehem. Hengstenberg, auf den sich auch Bade (Christologie, Münster 1852, III, 180) beruft, hat aus Nehem. III, 25, eine immer noch sehr fragliche Stelle, und Hohel. IV, 8 höchstens bewiesen, dass die Davidsburg einen Thurm hatte, aber nicht, dass er unser Heerdenthurm ist. Dann passte dazu die Apposition „Hügel der Tochter Sion" doch ganz und gar nicht. Was soll damit gesagt sein, wenn der Thurm Davids Hügel der Tochter Sion genannt wird? Daher möchte ich, nur mit Abweichung von den Accenten, übersetzen: „und du Heerdenthurm des Hügels der Tochter Sion, zu dir u. s. w.," den Ausdruck „Heerdenthurm" in seiner eigentlichen, buchstäblichen Bedeutung, ein Thurm zum Schutze der Heerden festhaltend. Jerusalem ist nemlich (III, 12) zerstört, zu einer Waldeshöh geworden, auf seinem Gipfel steht nur ein Thurm für die ringsum weidenden Heerden. Aber so wird es nicht bleiben; die Herrschaft, das

Königthum wird wieder dahin zurückkehren, aus dem Heerdenthurme wird wieder eine Davidsburg auf ewige Zeiten. Die Uebersetzung *nebulosa* lässt sich leicht nachweisen. Hieronymus hat nemlich עפל durchaus = אפל angesehen und *tenebrae* (Is. XXXII, 14), *vesperi* (2 Kön. V, 24), hier *nebulosus* übersetzt, in den übrigen Stellen las er's als Eigenname, natürlich ohne Rücksicht auf die Stammbedeutung; selbst der Dual עפלים (1 Kön. V, 9), *et percussit in secretiori parte natium* (בעפלים), weiset auf dieselbe Ableitung hin; ebenso seine Uebersetzung des Verbums עפל (Num. XIV, 44. Hab. II, 4); *turris nebulosa* heisst daher: „ein finsterer, schwarzer Thurm," wie Hieronymus sich selbst hinreichend deutlich ausspricht: *turrem gregis nebulosam sive squalentem* (nach den LXX), *quod Hebraice dicitur Ophel;* und wieder: *turris quondam gregis et populi Dei . . . nunc squalida est et destituta.* Merkwürdig ist, dass Hieronymus die LXX, den Syrer und Chaldäer auf seiner Seite hat; der Letztere in seiner Uebersetzung: *et tu Christe Israelis, qui absconditus est* (דטמיר) *propter peccata coetus Sion* . . . muss עפל = אפל genommen haben. Der Stamm עפל kommt im syrischen und chaldäischen Sprachschatze nicht mehr vor, und im Hebräischen nur in den oben angeführten Stellen; עפל ein *verb. denom.* von עֹפֶל, vergl. Fürst, *Concord.*, der עפל mit אבל combinirt (wellen, wallen), Ges. *thesaur.* غفل. Die Uebereinstimmung dieser Uebersetzung mit der von uns gegebenen des Grundtextes liegt (dem Sinne nach) auf der Hand: „Du schwarzer (schmutziger, dunkler) Heerdenthurm der Tochter Sion" ist dasselbe, wie: „Du Heerdenthurm des Hügels der Tochter Sion." — *regnum filiae, gen. obj.* „das Königthum über", indem Gott König sein wird über Sion, vergl. Vers 7; weniger entsprechend wäre „Königthum der Tochter Jerusalem".

v. 9. Der freudige Blick in die Zukunft, da Sion wieder bewohnt und aus dem Heerdenthurme wieder eine Stätte für Menschen wird, liess den Propheten die bittere Katastrophe nicht übersehen, welche die Stadt in einen solchen Zustand der Verödung bringen werde. Sie (die Katastrophe) selbst drängt sich jetzt seinem Auge auf, und überwältigt von dem schrecklichen Schauspiele ruft er ängstlich fragend aus: „Was ist dir geschehen,

dass du wehklagest und dich windest wie eine Gebärerin? Wo ist dein König und Richter, wo sind deine Helfer?“ Diese letztere Frage ist nicht ironisch, sondern mit demselben tragischen Ernste gesprochen, wie das Erstere. Israel wehklagt, beraubt all seines Schutzes und all seiner Zierde. Ein Volk ohne König und Richter hat eben aufgehört, Volk zu sein. Die Frage steht nur als Verstärkung des assertorischen Satzes: Israel windet sich in Schmerzen wie eine Gebärende, denn König und Richter sind ihm genommen; es hat aufgehört, als Volk zu zählen; vergl. Os. III, 4. XIII, 10. Das *tert. comp.* bei der Vergleichung mit einer Gebärenden ist nicht der Zustand, sondern nur der Schmerz; aus Schmerzen aufschreien und sich krümmen. *quare moerore contraheris*, im Hebräischen: „Warum schreiest du ein Geschrei?“ Da Hieronymus an den andern Stellen הֵרִיעַ richtig mit *vociferari* gibt (1 Kön. XVII, 20. Jos. VI, 10. Richt. XV, 14), so scheint er die Form hier, veranlasst durch das seltene *nom. verb.* רֵעַ, das ausser unserer Stelle nur noch Job XXXVI, 33 (Hieronymus: *amico suo*) und Exod. XXXII, 17 (*tumultum populi vociferantis*) vorkommt, und weil ריע die Bedeutung eines lauten, freudigen Geschreies, des Jubilirens hat, von der Wurzel רעע in der Bedeutung „zerbrechen, erschüttert werden“ (vergl. Is. XXIV, 19. besonders Sprüche XI, 15, *affligetur malo*, רע ירוע) abgeleitet zu haben; vielleicht las er לָמָּה תֵרוֹעִי רַע *quare moerore (malo) contraheris (affligeris, confringeris)*. Keine von den alten Uebersetzungen hat תריעי von ריע (schreien) abgeleitet; wohl aus demselben Grunde, wie Hieronymus, weil ריע von „wehklagen“ nicht vorkommt. Doch ist die moderne Uebersetzung richtig, weil der Prophet zunächst nur das „lärmende, laute Schreien“ vor Augen hat, ohne Rücksicht auf seine Veranlassung.

v. 10. Sion schreit laut auf und windet sich vor Schmerzen, ein Schmerz, der in jeder Weise gerechtfertigt ist, weil es der höchsten und heiligsten Güter beraubt wurde, der Heimath und Selbstständigkeit; als Fremdlinge und Gefangene kommen die Kinder Israels nach Babylon. Doch die Hilfe bleibt nicht aus, die Verheissungen werden sich erfüllen und Israel errettet werden. Dieser Blick in die Zukunft bewahrt vor Verzweiflung, wenn auch der Schmerz an seiner Stärke nichts verliert, weil er zugleich aus

34*

dem Sündenbewusstsein kommt. Alles, was über Israel hereinbricht, soll ja schmerzen und wehethun, sonst wäre es kein Strafgericht Gottes. Wie kommt Michäas zur Nennung von Babylon? Schwebte ihm das babylonische Exil vor Augen? oder hatte er andere Beweggründe? Wer möchte hier mit Bestimmtheit entscheiden wollen, da sich für Beides Gründe anführen lassen? Michäas sagt nicht, wer Juda in's Exil führen, sondern nur, wohin es kommen werde. Er konnte im prophetischen Gesichte eine Erkenntniss des Ortes ganz unabhängig von dem Modus der Ausführung erhalten haben. Was hindert uns, anzunehmen, dass er Babylon als Verbannungsstätte kannte, ohne die Werkzeuge dieser Strafheimsuchungen zu kennen, wofür er die Assyrier hielt? Beide Dinge können ja recht wohl auseinander gehalten werden. Michäas hatte das Beispiel einer Verpflanzung, die Wegführung der ostjordanischen Stämme durch Tiglat-Pileser (739) vor Augen: „sie wurden ausgetrieben nach Assur." Dasselbe Schicksal steht dem ganzen Volke bevor; sein Verbannungsort wird „Babylon" sein. Die weiten, wüsten Steppen dieses Landes waren zu Ansiedelungen ganz geeignet, wie die Erfüllung faktisch lehrte. Die Nennung von „Babylon" hatte nichts Auffallendes, weil es identisch mit „Assur" betrachtet werden konnte; es bezeichnete Eine und dieselbe Weltmacht, der Israel einverleibt werden sollte. *dole*, חוּלִי, „sich winden vor Schmerz," dann zittern überhaupt; *satago* = *satis ago*, genug zu thun haben, seine Noth haben, von der Gebärenden = kreisen, wie das hebräische גּוּחַ „kreisen, gebären". Siehe oben Vers 9. — *quia egredieris* beschreibt das Schicksal, den Grund der Wehklage Sions von einer neuen Seite, gleichsam die Folge des Beraubtseins seiner Könige und Fürsten. *habitare in regione*, wie Hieronymus selbst erklärt: *in campo*, auf dem Felde, in Zelten. Bis sie nach Babylon kommen, lagern sie auf dem Zuge dahin in Zelten.

v. 11. „Und nun" — im Zustande deiner Erniedrigung und Schmach, nach deiner Auswanderung. *lapidetur*, im Hebräischen: „sie werde befleckt, werde entweiht; vergl. Is. XXIV, 5: *terra infecta est*, Jer. XXIII, 11: *polluti sunt* u. s. w. Hieronymus hat somit frei übersetzt, weil ihm (siehe oben Vers 6) das Bild von der Ehebrecherin vor Augen schwebte: *Congregatae*

sunt super te gentes multae, quae quasi de adultera loquuntur et dicunt: Lapidetur. „Sie werde entweiht“ durch Blut, wie Hitzig richtig ergänzt, Ps. CVI (CV), 38: „Und sie vergossen unschuldiges Blut, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie opferten den Götzen Kanaans, und entweiht ward das Land durch Blut.“ Num. XXXV, 33: „Und ihr sollt nicht entweihen das Land, darin ihr seid, denn das Blut, das entweihet das Land.“ Die Feinde wollen Sion durch Blutvergiessen zu einer ewig verfluchten Stelle machen. *aspicere in*, wie *despicere*, vergl. Abd. 12. Sie haben ihre Lust an der Entweihung Sions; die entweihte, blutbefleckte Stätte ist für die Feinde ein Gegenstand der Lust und Freude. Doch dazu soll es nicht kommen. Sion soll nicht entweiht werden, so wie es seine Feinde denken. *et nunc* steht desshalb nicht zu *quia nunc* in Vers 10 parallel, sondern bildet den Vordersatz von Vers 12: das Vorhaben und Treiben der Feinde Israels, ihm gegenüber die Rathschlüsse Gottes; *et nunc* = *nunc quidem.*

v. 12. Wir sehen aus unserm Verse, dass *nunc* Vers 11 nicht den Augenblick der Eroberung und Zerstörung Jerusalems allein, sondern zugleich den ganzen, daraus hervorgehenden Zustand der Schmach und Knechtschaft Israels, seines Exiles überhaupt, bezeichnet, und ebenso *quae dicunt* kein einmaliges, vorübergehendes Sprechen, sondern die Gesinnung ausdrückt, welche die Völker gegen Israel während dieser ganzen Zeit der Schmach an den Tag legen. Fort und fort sammeln sie sich, Israel zu entweihen, zu schänden, zu kränken und ihre Augen an seinem Elende zu weiden. Aber siehe, dieses ihr Sammeln ist gerade ihr eigenes Verderben, und das erkennen sie nicht! Sie haben sich gesammelt, aber nicht erkannt, dass diess geschah, um sich wie Garben auf die Tenne zu legen, die Israel mit eisernen Hufen zertreten wird. Gott sammelt die Völker, er bringt sie auf wider Sion, um sie auf die Dreschtenne Sions zu legen; vergl. Is. XXI, 10. Jer. LI, 33. *foenum areae*, Stoppeln (Stroh) der Tenne, siehe Am. II, 13. — Sehr bezeichnend ist das *perf.* „er hat sie gesammelt“, im Rathschlusse Gottes ist das schon geschehen und dem Propheten ist in diesem Augenblicke die Schmach des Exiles auch schon vorüber, daher seine Aufforderung —

v. 13 an Israel, die Völker (die zu seinen Füssen gelegten

Garben) zu dreschen und zu zermalmen. Das Ausdreschen des Getreides geschah durch Rinder, welche die Körner entweder mit ihren Hufen austraten, oder den Dreschwagen darüber hinzogen. Deut. XXV, 4. Os. X, 11. Is. XXVIII, 28. Zu diesem Behufe rüstet Gott sein Volk mit ehernen Hufen aus und macht eisern sein Horn. Das letztere steht überhaupt als Symbol der Macht und Stärke; denn das Horn als solches hat keine besondere Beziehung zum Dreschen, sondern repräsentirt im Allgemeinen die Stärke des Thieres. *interficies*, „du wirst tödten,“ du wirst weihen durch den Tod, durch Zerstörung alle Beute dem Herrn; auf alle Beute wird der Bann gelegt werden, der bei lebenden Wesen im Tode, bei unbeweglichen Gütern (Städten, Häusern) in deren Zerstörung, bei beweglichen in der Uebergabe an den Tempelschatz bestand; Jos. VI, 19: „Und alles Silber und Gold und kupferne und eiserne Geräthe ist ein Heiliges dem Herrn. In den Schatz des Ewigen soll es kommen.“ Ebend. 24: „Und die Stadt verbrannten sie in Feuer und Alles, was darin; nur das Silber und Gold und die kupfernen und eisernen Geräthe gaben sie in den Schatz des Ewigen.“ Der Satz, dass alle Schätze und Reichthümer der Nationen in der messianischen Zeit dem Herrn geweiht sein werden, kommt öfter bei den Propheten vor. Isaias betrachtet diese Weihung auch als einen freiwilligen Akt der Huldigung: „Und ihr Handel (der Handel von Tyrus) und ihr Lohn wird Gott geheiligt sein.“ XXIII, 18. „Fülle von Kameelen wird dich überdecken, Dromedare von Madian und Epha: die Sabäer alle kommen. Sie bringen Gold und Weihrauch und verkünden das Lob Gottes. Alle Heerden Kedars sammeln sich zu dir, die Widder Nabajoths dienen dir. Sie werden dargebracht auf meinem Sühnaltare, und das Haus meiner Glorie verherrliche ich.“ LX, 6, 7. *rapina*, richtig בצע übersetzt, „ein unrechtmässiger Gewinn,“ vergl. Hab. II, 9. *fortitudo*, Stärke sind hier Schätze, Kostbarkeiten, Reichthümer, vergl. Abd. 11. Statt *interficies* hat Hieronymus in seinem Commentare selbst *consecrabis* (genau חרם), was hier desshalb allein entsprechend ist, weil Michäas eigentliche Schätze (Gold und Silber) vor Augen hat, die dem Herrn geweiht, in den Tempel gelegt werden sollen. והחרמתי las Hieronymus mit den LXX, dem Chaldäer und Syrer als zweite *pers. fem.* וְהַחֲרַמְתִּי; Ewald, Maurer und

Hitzig sind zu dieser Lesart zurückgekehrt; was Hengstenberg zur Vertheidigung der masorethischen Lesart: „ich weihe (banne)“ vorbringt, ist matt und gar zu gekünstelt.

Cap. V.

v. 1 gehört nach dem Hebräischen noch zum vorigen Capitel; die Verbindung der Vulgata (Chaldäer und LXX) verdient in so ferne den Vorzug, als der folgende Vers 2 genau mit Vers 1 zusammenhängt, und beide zusammen denselben Gedanken aussprechen, den die obige Strophe IV, 9 — 13 enthält, und gleichfalls mit *nunc* einleitet. „Jetzt wehklagt Sion und schreit auf, denn ohne König und Richter wandert Israel in's Exil, und ist ein Spielball den Launen der Nationen: aber der Herr wird sein Volk wieder kräftigen, dass es alle seine Feinde wie Spreu zermalmt.“ Ganz parallel dem lauten die beiden Verse unsers Capitels: „Jetzt wird Sion bedrängt, belagert, sein Richter geschmäht: aber der Retter wird kommen, aus Bethlehem ein Herrscher auf ewige Zeiten.“ Hieronymus gut: *Pollicitus quidem tibi sum, o filia Sion, quod venturum sit tempus quo cornu tuum ponam ferreum: et ungulas tuas aereas. Sed quia hoc futurum est quando subintraverit plenitudo gentium, et omnis Israel salvatus fuerit, nunc interim pro meritis tuis vastare.* Ewald: „Dränge dich nur eng in der Noth zusammen, du Tochter des Gedränges, d. i. die du sonst Andere zu drängen gewohnt bist (Gen. XLIX, 19), und hoffentlich künftig wieder Andere bedrängen und besiegen wirst, dränge dich nur jetzt wie zur Gewitterzeit die Heerde eng zusammen und halte geduldig aus: doch wird der Messias ganz gewiss kommen! du kleines Bethlehem, die du kaum einen Gau in Juda ausmachen kannst (Zach. IX, 7), du bist nicht zu gering vor Jahve, eben so wenig wie einst dein Hirtensohn David vor ihm zu gering war.“ Alle andern Verbindungen sind zu verwerfen; sie kamen besonders daher, dass man unter *filia latronis* Babylon (vergl. Castrus) oder Assyrien (Corn. a Lap.) verstand, was durch *nunc* und *super nos* allein schon widerlegt wird. *nunc vastaberis filia latronis*, תתגדדי בת־גדוד, genauer: *nunc praeda eris filia praedatoris*, „nun wirst du geplündert, Tochter des Plünderers, nun wirst du

beraubt, Tochter des Räubers.“ Hieronymus hat גָּדַד als *verb. denom.* von גְּדוּד betrachtet; גְּדוּד von ihm 1 Kön. XI, 24. Os. VII, 1. Jer. XVIII, 22. 1 Sam. XXX, 8, 23. 2 Kön. XXIV, 2 u. s. w. mit *latrunculus* übersetzt. Das *verb.* גָּדַד gibt er sonst mit *accingere* Gen. XLIX, 19. Hab. III, 16, oder *incidere* Jer. XVI, 6. XLVII, 5. Deut. XIV, 1. 1 Kön. XVIII, 28. Ueber die verschiedenen Bedeutungen von גָּדַד siehe Delitzsch (Der Prophet Habakuk, Leipzig 1843, S. 196): „Das Verbum גָּדַד oder גּוּד (beide Formen fliessen ineinander) bedeutet im Kal: 1) gatten, binden, wovon גַּיִד und גְּדוּד Schaar (wurzelverwandt אָגַד, עָקַד); 2) einschneiden, Jer. XLVIII, 37 (wurzelverw. חדד, קדד)..., wovon גְּדוּד Furche ...; 3) als *denom.* von גדוד (Schaar) schaarenweise angreifen mit folgendem Accus., wie Gen. XLIX, 19: »Gad — Kriegsschaaren werden schaarenweise ihn angreifen, er aber wird schaarenweise angreifen zuletzt.«“ Da in גְּדוּד der Grundbegriff nicht „stehlen“, sondern „schaaren“ ist, und das erstere nur miteinbegriffen sein kann (Räuberschaar, Streifschaar, besonders weil גְּדוּד von einer Angriffsschaar zunächst gebraucht wird), so entspricht die Uebersetzung des Hieronymus, obgleich sie der Zusammenhang nahe legte, nicht ganz. Die Uebersetzung: „nun schaarest du dich zusammen, Tochter der Schaar,“ ist genauer, aber ihr Sinn? Wollte Michäas auf das Zusammengedrängtwerden innerhalb der Mauern Jerusalems anspielen? Sion, das seine Schaaren sonst ausschickte und Andere bedrängte, zieht sie jetzt zusammen und wird selbst von allen Seiten umschaart und bedrängt? Oder als Passiv (*Hitp.* = *Niph.*): „Nun wirst du umschaart (schaarenweise angegriffen), Tochter der Angriffsschaar?“ Aber dazu will immerhin das Prädikat „Tochter der Angriffsschaar“ von Jerusalem nicht passen, denn sie würde als eine „erobernde, oder eroberungssüchtige“ Stadt dargestellt, was nicht der Fall war; nie hört man von „Angriffsschaaren von Jerusalem“. Ich möchte lieber das *fut.* mit Imperativ-Bedeutung nehmen, und בת גדוד „Tochter der Schaar“, d. i. der Heerschaar als ein ehrendes Prädikat von Jerusalem, = Herrin der Heerschaar, hervorgerufen durch das Wortspiel תִּתְגֹּדְדִי. Wir hätten da eine Aufforderung an Jerusalem, ihre Heerschaaren zu sammeln, wiewohl vergeblich; sie wird das Gericht nicht von sich abwenden können: „Nun schaare Heere, du Tochter der Heerschaar (Rückert: Herrin der Heer-

schaar)! Belagerung ist aufgerichtet wider uns u. s. w.“ שם, *impers.*, von Hieronymus durch den *plur. posuerunt* gegeben; *super nos*, עלינו wörtlich wiedergegeben. *in virga* statt des blossen *abl. instrumenti;* vergl. Ps. LXXXVIII, 33: *visitabo in virga iniquitates eorum; et in verberibus peccata eorum.* „Mit dem Stocke auf die Wange, in's Angesicht schlagen,“ Backenstreiche geben, heisst überhaupt schimpflich und verächtlich behandeln, vergl. Matth. XXVI, 67. 1 Kön. XXII, 24. Klagel. III, 30. Ps. III, 8. *judex*, „Richter,“ ist der generelle Name für das obige *rex* und *consiliarius* IV, 9; der *sing.* (ohne Art.) für den *plur.:* את שפט sie schlagen Alles, was Richter heisst.

v. 2. Wir kennen bereits den Zusammenhang unsers Verses mit dem vorhergehenden und damit auch zugleich im Wesentlichen Sinn und Bedeutung davon: Sion wird angegriffen und schmählich behandelt: ein Retter kommt ihm aus Bethlehem Wie Michäas im vorigen Verse Sion anredete, so redet er hier Bethlehem an; wie Sion den (ehrenden) Beinamen „Tochter der Heerschaar (*filia latronis*)“ erhielt, so Bethlehem das (nicht ehrende) Prädikat „klein unter den Tausenden“. Sion, das stolze, reiche, angreifende, erliegt; Bethlehem, das kleine, verachtete, rettet. *parvula in millibus* steht dem *filia latronis* gegenüber, sowie *vastaberis* (vergl. zunächst den hebräischen Ausdruck: „du schaarest zusammen“) dem *egredietur . . . dominator;* endlich *percutient maxillam judicis* dem *egressus ejus ab initio.* Ein Gegensatz hat da den andern hervorgerufen: „Sion, die Tochter der (volkreichen) Heerschaar — Bethlehem, das kleine; sich zusammenschaaren — hervorgehen; ein misshandelter Richter — ein König von Ewigkeit.“ Bethlehem heisst Ephrata, um es vom andern Bethlehem im Stamme Sebulon zu unterscheiden; der Prophet legt auf Ephrata kein besonderes Gewicht (er will damit nicht gewisse typische Beziehungen geltend machen); der Nachdruck liegt vielmehr auf *parvulus es:* „und du Bethlehem-Ephrata, klein bist du“ = das du klein bist; das Hebräische frei aber richtig übersetzt. Denn צעיר להיות heisst nicht (Hengstenberg, Umbreit, Bade): „zu klein, um zu gehören, zu sein,“ sondern: „klein zu gehören, zu sein“ (Hitzig, Ewald, Maurer), so dass Bethlehem kaum, gerade noch unter den Tausenden Juda zählt; vergl. Arnheim: „Du aber Beth Lechem Efrata — solltest das Geringste sein unter

den Tausenden Jehuda's — aus dir" u. s. w. *in millibus*, die wörtliche Uebersetzung des hebräischen "באלפי, es bezeichnet grössere Gemeinden, Gaue, in die jedes Stammgebieth abgetheilt war; vergl. zu אלף die Wörterbücher. Wenn wir den Wortlaut nicht beibehalten wollen, so bleibt uns nur die eigentlich erklärende Uebersetzung durch „Gaue"; so Ewald: „klein um zu Juda's Gauen zu zählen." „Mir wird hervorgehen," von Maurer richtig erklärt: *me volente prodibit*, *ego illum prodire jubebo* (ל *auctoris*), mir geht hervor = ich bringe, führe, ziehe hervor, aber so, dass auf „mir" der Nachdruck liegt, wesshalb es auch im Hebräischen voransteht: לי יצא „mir wird hervorgehen, ich werde hervorführen". Beim Zeugnisse über den Messias ergreift Gott unmittelbar selbst das Wort. *qui sit* — hat den Nachdruck, wie oben *parvulus es*: aus dir wird hervorgehen, der da sei zum Herrscher, zu sein Herrscher, denn er war schon von Ewigkeit, seine Ursprünge sind von Anbeginn an. Dem zeitlichen Hervorgehen, Herrscher und König in Israel zu sein, zu werden, stellt der Prophet ein ewiges Hervorgehen und ein unvordenkliches Sein gegenüber. *egressus ejus (plur.)* = *origenes*, מוצאות (vergl. die Lexica) = תוצאות *exitus*, ἔξοδοι, Ausgänge, Ursprünge, *fontes*, zur Form, vergl. מוֹרָשׁ *fem.* מוֹרָשָׁה Erbe מוֹשָׁעָה (ebenfalls nur *plur.*) Rettung, Hilfe; so dass die Uebersetzung „Ausgangsörter" (Hengstenberg) unmotivirt ist; Fürst, *Concord.*, f. 510, der מוצאה erklärt: *ortus*, *origo*, *de filii aeterna generatione ex patris hypostasi.* Dem Hervorgehen aus Bethlehem steht eine Hervorgehung aus den Tagen der Ewigkeit gegenüber. Der Hervorgang aus Bethlehem ist nicht der erste und einzige, sondern hat einen bestimmten historischen Zweck, zu herrschen über Israel; der wahre und eigentliche Ursprung ist ein ewiger, unvordenklicher. Der *plur.* *egressus* = *origenes* steht nach der Analogie der menschlichen Abstammung; der Mensch hat so viele Ursprünge, als ihm Zeugungen in seinen Voreltern vorangehen. Die Hauptmomente unsers Verses sind kurz folgende drei Aussagesätze: 1) Der König von Israel, welcher sein Volk retten wird u. s. w., ist der Messias. 2) Sein zeitlicher Hervorgang wird aus Bethlehem erfolgen. 3) Sein eigentlicher Ursprung ist von Ewigkeit, d. h. aus Gott. Der Messias wird aus Bethlehem hervorgehen; die Quelle seines Seins aber ist von Ewigkeit (beim

Vater); vergl. Is. IX, 6: „Ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns gegeben und gelegt die Herrschaft auf seine Schultern. Und sein Name wird sein: Wunderbarer, Rath, Gott, Starker, Vater der Zukunft, Friedensfürst.“ Ueber den ersten Punkt, dass hier vom Messias die Rede sei, sind alle Erklärer einig; der Chaldäer ergänzt geradezu משיחא *ex te mihi prodibit Christus.* Für den zweiten Punkt, dass der Messias aus Bethlehem kommen, stammen, d. i. dort geboren werde, spricht die traditionelle Erklärung, vergl. Matth. II, 4—6. Der dritte Punkt ist Sache des Herzens und Glaubens. Die beste Erklärung unserer Stelle haben wir in ihrer Erfüllung durch Jesus Christus. Der christliche Leser kann hier an nichts mehr anstossen, ihm ist Alles offen dargelegt, und Alles fordert ihn gleich zur Anbethung und Danksagung auf. Aber wir dürfen dabei doch nicht ignoriren, dass der streng historische Sinn, ohne Rücksicht auf das tiefere, prophetische Moment, welches erst durch die Erfüllung in das volle Tageslicht kam, eine allgemeinere Fassung auch zulässt. Wir haben hier, wie bei Is. VII, 14—16, jenen merkwürdigen Doppelsinn, der gerade das glänzendste Zeugniss für die Aechtheit der Prophetie ist. Auf dem Standpunkte der Zuhörer unsers Propheten war die nächstliegende Deutung, diese Verheissung auf das davidische Geschlecht überzutragen. Wie die erste Rettung, die erste Blüthe und Machtstellung Israels von Bethlehem ausging, so wird es auch bei der zweiten geschehen; dem kleinen Bethlehem wird der zweite Retter (der Messias) angehören, wie ihm der erste (David) angehörte. Ob sich diess durch die faktische Geburt des Messias zu Bethlehem, oder nur durch seine Abstammung aus der bethlehemitischen Familie Davids erfüllen werde, war ausser dem Bereiche der Muthmassung. Eine nähere Bezeichnung des davidischen Königsgeschlechtes lag in den Worten: „seine Ursprünge sind von den Tagen der Ewigkeit her.“ Der Herrscher hat unvordenkliche Ansprüche auf den Thron, seine Vorfahren (Ahnen, von denen er ausgegangen) waren Könige und Herrscher von Urbeginn an. Saul zählt in der Königsreihe nicht; die einzig berechtigte Familie von Anfang an war die davidische. Dass die Ausdrücke מקדם מימי עולם die Ewigkeit bezeichnen können und zunächst bezeichnen, unterliegt keinem Zweifel; der Ewigkeit werden nur desshalb Tage zugeschrieben,

weil auch sie unter den allgemeinen Begriff der Zeit fällt. Indess wird dieser Ausdruck auch im weitern Sinne gebraucht, wie unser ewig, unvordenklich, vergl. VII, 20. Is. XXIII, 7. Ps. XXIII (XXIV), 7 u. s. w. Nach dieser eben angedeuteten weitern Auffassung steht unsere Weissagung ganz parallel zu Is. XI, 1: „Dann geht auf ein Reis aus der Wurzel Jesse, und eine Blume entspriesst seinem Stamme.“ Vergl. dazu die schöne Strophe aus dem Nachtgebethe der Juden für den Sabbath (תפלת ישראל München 1827): „Tempel des Königs! königliche Stadt! mache dich auf! gehe hervor aus der Zerstörung; verweilt, lange genug verweilt hast du in dem Jammerthal; der Ewige wird sich deiner wieder erbarmen. Schüttle ab den Staub! stehe auf! erscheine wieder in deinem Schmuck; durch den Sohn Jischai (Jesse) aus Bethlehem ist meiner Seele die Erlösung nahe (על־יד בן־ישי בית הלחמי קרבה אל־נפשי גאלה).“ Wir können in der traditionellen Erklärung, dass der Messias in Bethlehem geboren werden müsse, die göttliche Providenz nicht verkennen; und doch, wie nahe lag sie, sowohl sprachlich als auch auf dem Wege der geschichtlichen Betrachtung! Nach dem Sturze des davidischen Königshauses und bei seinem allmähligen Zersplittern und Verschwinden unter den übrigen Familien richteten die Schriftgelehrten ihr Auge nothwendig von den einzelnen Gliedern weg, die kein Ganzes mehr bildeten, auf einen bestimmten Ort, nach der Weissagung auf Bethlehem, nicht Jerusalem; von dort wird der Messias ausgehen, d. i. geboren werden. Dass und warum die spätern Juden davon abwichen, leuchtet von selbst ein.

v. 3. „Darum,“ weil Gott seine Verheissung eines Retters nicht zurücknimmt, wird er Israel hingeben bis zu der Zeit, da der Herrscher über Israel geboren wird, d. h. nicht länger, als bis er geboren wird. Die Züchtigung kann nicht ausbleiben wegen der Sünden Israels; aber sie hat ihre strenggezogene Gränze in der Geburt des Messias. Michäas spricht sich nur über das Faktum aus, nicht über die Zeit, wie wir zunächst erwarten mochten. Es kam vor Allem und allein darauf an, dass in Israel ein unerschütterliches Vertrauen auf die Thatsache der Erscheinung eines persönlichen Messias, einer messianischen Periode, die sich in einer bestimmten Persönlichkeit realisirt, erweckt

und gegründet werde. Alle Verheissungen der messianischen Zukunft waren unbestimmter und vager Natur, bis das prophetische Auge zur Erkenntniss eines persönlichen Messias vordrang. Von da an gewinnen sie eine concrete, mit sichern Umrissen abgegränzte Gestalt. Dieser grosse Fortschritt wurde gerade in der Periode der prophetischen Entwicklung gemacht, welcher Michäas angehörte. Bei der Erwartung eines persönlichen Messias trat die Frage nach dem Wann? in den Hintergrund, weil man sich immer die messianische Zeit nahe dachte. Nur unberufener Vorwitz fragte da noch nach einem Wann? Die „Gebärerin“ kann hier nur die Mutter des Messias sein; von seinem Hervorgehen aus Bethlehem war ja eben vorher die Rede. Bis dahin und nur bis dahin wird die Drangsal über Israel dauern. *et reliquiae fratrum*, „die Uebrigen seiner Brüder,“ sind die einzelnen, überallhin zerstreuten Israeliten, vergl. Joel III, 1—7. Abd. 19, 20. Man kann das letzte Versglied (wie gewöhnlich geschieht) als Folge der Erscheinung des Messias und als summarische Beschreibung der messianischen Zustände ansehen: „und dann werden umkehren“ u. s. w.; oder man nimmt es (Ewald) parallel zu *in quo paturiens pariet:* „bis zur Zeit, da gebären und der Rest seiner Brüder umkehren wird ...“ Beides wäre darnach gleichzeitig: Zur Zeit der Geburt des Messias werde die zerstreuten Juden eine allgemeine Sehnsucht nach ihrer Heimath ergreifen, sie alle werden ihr zuströmen, zu den Kindern Israels heim- und umkehren. Die Umkehr ist eine geistige, wie leibliche; daher die treffende Uebersetzung des Hieronymus: *convertentur.* Michäas redet hier nicht von der Rückkehr aus dem Exile, welche und wie sie Isaias beschreibt, sondern ganz abgesehen vom Exile, das überhaupt nicht mehr in den Kreis seiner prophetischen Gesichte tritt, von der Rückkehr jener und solcher Israeliten, die zu jeder Zeit zerstreut in der Fremde lebten. Indem man bei dem Ausdrucke „zurückkehren“ an das Exil dachte, erschwerte man das Verständniss dieses Versgliedes, indem man dadurch zwischen „Kindern Israel“, die schon daheim wären, und dem „Reste seiner Brüder“, der erst heimkehrte, unterscheiden müsste, was nicht wohl angeht; denn aus dem Exile kehren Alle auf einmal, ganz Israel insgesammt zurück. Man suchte daher dieser Schwierigkeit durch eine andere Uebersetzung des Grundtextes auszuweichen,

nemlich: „seine Brüder (d. i. der Stamm Juda) werden umkehren mit (על, zu, sammt) den Kindern Israel.“ Aber שוב על heisst „zu etwas zurückkehren“. Michäas hätte sich nothwendig anders ausdrücken müssen, wenn er von einer Rückkehr Juda's und Israels, welche er in der Trennung gar nicht beachtet, gesprochen hätte. Der Prophet spricht nur im Allgemeinen von einer Trübsal Israels, worin diese bestehe, deutet er gar nicht an, er sagt nur, dass sie mit der Geburt des Messias aufhöre, und dass in Folge des nun eintretenden glücklichen Zustandes alle noch zerstreuten Israeliten heimkehren werden. Dass er hier nicht an das Exil als Drangsalszeit Israels denke, sieht man schon aus Vers 1 und 2. *dare* = *tradere*, vergl. Joel II, 17. Mich. VI, 14, auch im neutestamentlichen Sprachgebrauche Joh. III, 16.

v. 4. „Er wird stehen und weiden,“ nemlich der verheissene „Herrscher in Israel“ (Vers 2), der Messias; seine Regierung mit dem Amte eines Hirten verglichen, wie so oft, vergl. Is. XL, 11. Als Hirte steht der Messias und wartet seines Hirtenamtes, um ihn lagern sich die Schaafe in Sicherheit und Ruhe. „Stehen“ hat hier keine besondere Nebenbedeutung, wie Umbreit meint: „Siehe, da steht er nun, dessen Ursprünge aus der Ewigkeit, eingetreten in die Zeit, festgegründet auf dem Boden der Wirklichkeit (?).“ Auch hat es nicht die Bedeutung von „Stand haben, bestehen“; denn dass sein Regiment, sein Hirtenamt Bestand hat, ergibt sich aus dem unmittelbar Folgenden von selbst. „In der Kraft des Herrn,“ d. i. ausgerüstet mit der Kraft des Herrn, mit göttlicher Machtvollkommenheit. Der „Name des Herrn, seines Gottes“ ist Gott selbst, in so ferne er sich offenbart; der Name Gottes ist sein sich offenbarendes Wesen; *sublimitas*, Herrlichkeit, die herrliche Manifestation Gottes: der Messias wird Hirte sein, ausgerüstet mit göttlicher Kraft und göttlicher Herrlichkeit. So herrlich, wie die Manifestation Gottes, wird die des Messias sein; *sublimitas*, Hoheit, גאון = *gloria*, Herrlichkeit. Die Kraft, mit der der Messias regiert, und die Herrlichkeit (die Glorie), die über ihn und sein Regiment ausgegossen ist, zeugen von dem göttlichen Leben und Wesen, das ihn durchdringt, vergl. Is. IX, 6, 7. XI, 1—5. Statt וְיָשָׁבוּ hat Hieronymus mit dem Chaldäer und Syrer וְיָשֻׁבוּ gelesen; er bemerkt indess selbst: *Et convertentur, sive ut melius interpretatus est Symmachus habi-*

tabunt. Jasubu enim verbum Hebraicum utrumque significat. Habitabunt autem in Ecclesia Domini, quia magnificatus est Christus usque ad terminum terrae. Dass er (trotz seinem eigenen Zugeständnisse *melius*) bei seiner Uebersetzung blieb, zeuget von der Treue, mit welcher er den rabbinischen Authoritäten, seinen Lehrern anhieng, wie man schon aus seiner Lesung *Jasubu* sieht. Im Sinne des heiligen Hieronymus haben wir in *convertentur* einen Rückblick auf *convertentur* in Vers 3, zugleich mit der Angabe des Grundes, warum sie heim- und umkehren im doppelten Sinne des Wortes: „Weil der Ruf seines Namens bis an die Gränzen der Erde gedrungen ist;" was in der That einen guten Sinn gibt. „Er steht und weidet, ist Hirte in der Kraft des Herrn.... und umkehren wird der Rest seiner Brüder; denn nun wird er gross sein und gepriesen bis an die Gränzen der Erde." Wenn ein Israelit bis an die äussersten Gränzen der Erde verschlagen wäre; er wird die Kunde vom Messias hören und heimkehren, unter seinem Scepter zu wohnen. *quia nunc*, „denn nun," schliesst sich genau an *convertentur* an: sie werden umkehren, denn nun.... *magnificabitur*, יִגְדַּל, *magnus erit*, was gross ist, wird auch als gross anerkannt, verherrlicht, gepriesen. Nach der masorethischen Lesart liegt der Nachdruck auf יָשָׁבוּ, wie man schon am grossen Accente mit zurückgezogenem Tone sieht, und es gehört zu עָמַד, daher beide *verba* im *perf.*, das folgende יִגְדַּל im *imperf.* (*fut.*), also: „und er stehet und weidet . . . und sie wohnen (sitzen) . . ." Wohnen im emphatischen Sinne, ein sicheres, ruhiges Wohnen, davon Michäas die Erklärung schon oben gegeben hatte IV, 4. *quia nunc* bildet dann keine enge Begründung von „sie wohnen", sondern steht mehr parallel zu *et stabit*, wo *nunc* nicht gesetzt werden konnte, wir dürfen כִּי vor עַתָּה im betheurenden Sinne nehmen und mit Vers 5 *et erit iste pax* verbinden: „Ja, nun wird er gross sein bis zu den Gränzen der Erde: und Er — er wird Friede sein." Doch wie gesagt, wir können so verbinden, nicht, wir müssen.

v. 5. „Und er wird Friede sein," dadurch, dass er alle Feinde Israels besiegt. „Er wird dem Lande den Frieden gegen äussere Feinde dadurch, dass er sie besiegt, verschaffen und sichern." Hitzig. *pax = auctor pacis*, vergl. Ephes. II, 14. Richt. VI, 24. Is. IX, 5, wo der Messias Friedensfürst heisst; freilich ein

Friede, den er erst erkämpfen muss, da sich die Welt seiner Herrschaft nichts weniger als freiwillig unterwirft, vergl. Ps. II, 2: „Aufsteh'n der Erde Könige, kommen zusammen die Mächtigen wider den Herrn und seinen Gesalbten.“ *Cum venerit* heisst nicht: „gesetzten Fall's, dass der Assyrier käme, wenn er käme,“ sondern: zur Zeit, da er kommt, wann (*cum* = *quando*, das gleich folgt). Der Prophet weiss recht wohl, dass der Assyrier kommen, aber ebenso, dass sich der Messias wahrhaft als den Friedensfürsten bewähren wird. Nichts wird die Sicherheit seines Reiches mehr gefährden können; jeder Angriff wird nur zur grössern Beschämung und Demüthigung der Angreifenden ausschlagen. Ein sieben- und achtfaches Joch wird ihnen auferlegt werden für das, was sie Israel thun wollten. Assur wird kommen, für Israel einen Hirten und Fürsten aufzustellen, Israel unter seine Bothmässigkeit zu bringen; dafür wird es sieben und acht Gewalthaber bekommen. „In das Land kommen (eindringen) und die Häuser betreten“ = angreifen. *suscitabimus super* (richtig, nicht *adversus*), „aufstellen über,“ weil die Ueberwindung des Feindes schon vorausgenommen wird. Wann Assur kommt, uns anzugreifen und zu unterjochen, werden wir ihn schlagen und über ihn aufstellen sieben Hirten. קום im Hiph., „aufstellen, bestellen,“ von Königen, Richtern, Hüthern und Wächtern sehr oft, vergl. Jer. VI, 17. LI, 12, besonders XXIII, 4: „Und ich werde über sie bestellen (והקמתי עליהם) Hirten, die sie weiden,“ gerade wie an unserer Stelle. Israel wird nicht für sich, zu seinem Schutze Hirten wider Assur aufstellen, dessen bedarf es unter dem Hirtenamte des Messias, dessen Schutz allein ausreicht, wahrlich nicht; sondern es wird Hirten, Vasallen setzen über das besiegte, unterworfene Assur, zum Zeichen seiner Oberherrschaft. Dafür spricht noch insbesondere das hebräische נסיכי־אדם, siehe unten. Falsch Umbreit: „Der Eine Hirte, der Hüter und Schützer seines Volkes, wird zu sieben Hirten, ja zu acht Fürsten (?), sollte der Feind es wagen, in die geweihten Bezirke Gottes eindringen zu wollen.“ Ebenso Ewald und die Neueren überhaupt. Zu *primates homines* bemerkt Hieronymus: *Ubi nos posuimus primates homines; et in Hebraico scriptum est Nesiche Adam, Symmachus interpretatus est Christos hominum; Theodotio et quinta Editio principes hominum.*

Das hebräische נסיך hat die sichere Bedeutung: Vasall, Jos. XIII, 21: נסיכי סיחון „die Vasallen (Satrapen) Sichons“; das durch den *stat. constr.* damit verbundene אדם bezeichnet das Objekt, darüber die Vasallen (Fürsten) gestellt sind, es ist ein *epith. ornans* und gehört auch zu „Hirten“; man wird aufstellen Menschenhirten und Menschenfürsten. Ueber die Bedeutung נסך sind die Gelehrten uneinig; Hengstenberg will nach Gusset nur die Bedeutung: giessen (von Metallen) anerkennen, so dass נסיך ein Gegossener, Gebildeter wäre, und läugnet die Bedeutung „salben“, נסיך ein Gesalbter; aber wie passt zur Bedeutung giessen = bilden Is. XXIX, 10: „Ausgegossen hat der Herr über euch einen Geist der Betäubung“? Os. IX, 4 u. s. w. ebenso נֶסֶךְ *libamen.* נסיך kann also ebenso gut ein „Begossener“ = Gesalbter, als Gegossener heissen. Ob „Vasallen“ desswegen nicht „Gesalbte“ heissen können, weil bei ihnen keine Salbung vorkam, müssen wir dahingestellt sein lassen. Wir kennen die Ceremonien der Belehnung nicht, und noch gar oft entspricht der alte Name nicht mehr der Sache in ihrer spätern Gestalt. Mit Hengstenberg stimmen auch Keil (Buch Josue) und Caspari. „Sieben und acht“ = viele, ist gerade so zu betrachten, wie „drei und vier“ bei Amos I, 3. Corn. a Lap.: *Contra Assyrium suscitabimus septem, imo octo, id est multos, imo plurimos principes; qui ei resistant, eumque debellent. Septenarius enim numerus in Scriptura symbolum est multitudinis: quod si addatur octonarius, magnam et ingentem multitudinem significat.* Wir haben schon oben Am. I, 3 bemerkt, dass bei dem Gebrauche höherer Zahlen (als drei und vier), nemlich „sechs und sieben, sieben und acht“, noch andere Rücksichten obwalteten; auch diese hebt Corn. a Lap. treffend hervor, indem er fortfährt: *Alludit ad reges Assyriorum et Persarum, qui penes se habebant septem principes, quasi summos consiliarios et administros in gubernatione regni, qui instar septem angelorum principum instituti videntur.* Vergl. dazu die auch von Corn. a Lap. allegirte Stelle Esther I, 13, 14: „Und es sprach der König zu den Weisen und zu den Nächsten um ihn: Karschena den sieben Fürsten von Paras und Madai, die das Angesicht des Königs sehen, die den ersten Rang einnehmen im Königreiche.“

v. 6. „Sie werden weiden,“ d. i. Hirten sein (nicht = *depascent*, abweiden) mit dem Schwerte, d. i. sie werden strenge, schonungslose Hirten sein. Sie werden nicht den Hirtenstab, sondern das Schwert führen. *in lanceis ejus*, wozu Hieronymus selbst schon bemerkt: *ut subaudiatur terrae Nemrod.* Nach dieser Uebersetzung steht *in lanceis* parallel zu *in gladio*, „mit Schwert und Speer“ werden sie das Land weiden, als gewaltige, gefürchtete, strenge Machthaber; es heisst aber nicht: „mit ihrem Schwerte, mit ihren Speeren,“ sondern mit „seinem, des eigenen Landes Schwert und Speer“, um die tiefe Demüthigung recht anschaulich hervorzuheben; seine eigene Macht ist das Werkzeug seiner Züchtigung; es wird mit seiner eigenen Ruthe geschlagen. Hieronymus hat פתחיה nach Aquila und der Quinta, in Uebereinstimmung mit den Spätern, Aben Esra und Kimchi, als Nebenform von פְּתִחוֹת („gezückte Schwerter“, Dolche Ps. LV, 22) genommen: פתחים = פתחות, vergl. Fürst, *Concord.*, zu פתחות, der unsere Stelle und Is. XIII, 2 unter der Form פתחות aufführt, obgleich mit der Bemerkung: *male quidem.* Doch führt Hieronymus auch die andere Uebersetzung *intra portas ejus* an: *In eo ubi ego et Aquila transtulimus in lanceis ejus Symmachus vertit ἐντὸς πυλῶν αὐτῆς, id est intra portas ejus; Theodotio, in portis eorum; Quinta Editio, ἐν παραξίφεσιν αὐτῶν, quod nos possumus dicere, in sicis eorum: in Hebraeo autem positum est Baphetu.* Der Parallelismus von *in gladio* und das scheinbar Unpassende, von Thoren eines Landes zu sprechen, hat ihn zu seiner Uebersetzung bewogen. Doch verdient die andere Uebersetzung: „in seinen Thoren,“ den Vorzug. Die Thore eines Landes sind seine Gränzen. Assur wird in seinen Gränzen zurückgehalten, wird sich nicht mehr über dieselben ergiessen, und darin mit eisernem Scepter regiert werden. „Und er wird erretten,“ eine kurze Wiederholung, die aber in so ferne einen Fortschritt enthält, als sie andeutet, dass die Macht Assyriens auf ewige Zeiten gebrochen ist. Land Nemrods = Assyrien, Gen. X, 10, 11, aber zugleich als Weltmacht bezeichnet. Es ist von den Erklärern so ziemlich allgemein zugestanden, dass dem Propheten Assyrien der Repräsentant aller und jeder, dem messianischen Reiche feindlich gesinnten Macht sei, dass er somit einen Kampf und Sieg der (alt- wie neutestamentlichen) Kirche beschreibe,

der sich in allen Jahrhunderten erneuert, und fortwährt bis an's Ende der Zeiten. Michäas konnte nach der damaligen Weltstellung nur Assyrien (als Weltmacht betrachtet das Reich und Land Nimrods) nennen, und er that es um so lieber, als in beiden Namen: אשור „der Starke" und נמרוד „der Empörer" treffend das Wesen der Feinde des Reiches Gottes bezeichnet ist.

v. 7. Die Verse 7 bis 9 bilden eine genaue Parallele zu den Versen 4 bis 6. Das neue Israel erhebt hoch seine Hand über alle seine Feinde, weil es in Mitte der Völker ist, wie Thau im Grase, wie ein Löwe in Mitte der Heerde. Vergl. dazu die vorhergehende Strophe: Das neue Israel legt auf seine Feinde ein sieben- und achtfaches Joch, weil sein Hirte, der Messias, mit göttlicher Kraft und Herrlichkeit ausgerüstet ist. Der „Rest", *reliquiae*, ist das wiederbegnadigte, neue, messianische Israel, vergl. oben IV, 7. Die Zusätze „vom Herrn" und „der nicht wartet auf einen Menschen" gehören nicht mit zum Bilde, sondern sind nur *epitheta ornantia* zu „Thau und Regen"; sie üben somit auf die Bedeutung des Bildes keinerlei Einfluss; vergl. Job XXXVIII, 28: „Hat wohl der Regen einen Vater? oder wer erzeugt die Thautropfen?" Unsere Ausdrücke bezeichnen genau dasselbe, mit Einem Worte den himmlischen Ursprung des Thaues und Regens. Die Construction des heiligen Hieronymus: *quae non exspectat*, zurückbezogen auf *herba*, „Gras, das nicht wartet," ist unrichtig, das Relativ gehört zu *stillae*, so dass wir lesen müssen: *quae non exspectant*, indem es parallel zu *a Domino* ist. Aber immerhin ist es schwierig, das Vergleichungsglied mit Sicherheit zu ermitteln. Ist es die Menge (Maurer), die Plötzlichkeit, mit welcher der Thau auf die Erde fällt (Hitzig), die segnende, belebende Kraft (Ewald, Umbreit, Corn. a Lap.), oder die Lieblichkeit (Ps. CX, 3. CXXXIII, 3)? Gegen Hitzig, der im Unvermutheten, im plötzlichen Herabfallen des Thaues das Vergleichungsglied findet, spricht, dass die von ihm angezogene Stelle, sobald man sie nur im Zusammenhange liest, einen ganz andern Vergleichungspunkt hat; 2 Sam. XVII, 11, 12: „Ich aber riethe: Es versammle sich um dich ganz Israel von Dan bis Beerseba, wie der Sand am Meere ... und wir wollen an ihn kommen, ... und wie der Thau auf die Erde fällt, so wir auf ihn." Das Häuflein der Krieger Davids soll durch die Menge

derer Absaloms („wie der Sand am Meere“) gleichsam erdrückt werden. Gegen Maurer spricht, dass Michäas, wenn er die Menge und grosse Zahl des messianischen Israel hätte bezeichnen wollen, gewiss ein anderes Bild gewählt hätte; vergl. die schönen Bilder, welche Isaias dafür hat, XLIX, 17—21. LIV, 1—3. LX, 22: „Der Kleinste wird sein zu Tausend, der Schwächste zu starkem Volke.“ Die Stellen, welche man gewöhnlich anführt, dass der Thau ein Bild der Menge sei, passen entweder nicht, Ps. CX, 3, oder sind durch ganz besondere Umstände hervorgerufen, wie 2 Sam. XVII, 11, 12. Dass er ein Bild der Lieblichkeit und Erquickung sei, ist eine ausgemachte Sache, vergl. Deut. XXXII, 2: „Träufle wie Regen meine Lehre, fliesse wie Thau meine Rede,“ und der bekannte Ps. CXXXIII (CXXXII): „Siehe, wie schön und lieblich es ist, wenn Brüder zusammenwohnen . . . wie köstliches Oel . . . wie der Thau Chermons.“ Wir werden also auch hier diesen Vergleichungspunkt der Lieblichkeit und Schönheit Israels in der messianischen Zeit (vergl. Is. LX, 15: „Ich habe dich gemacht zum Stolze der Jahrhunderte, zur Freude von Geschlecht zu Geschlecht“) festhalten dürfen, und zwar um so mehr, als der Hebräer überhaupt gerne „Lieblichkeit und Kraft (das Bild vom Löwen)“ miteinander verbindet; vergl. Hohel. VI, 4: „Schön bist du, meine Traute, wie Tirzah, stattlich wie Jerusalem, drohend gleich gewappneten Schaaren;“ ebend. v. 10: „Wer ist sie, die erscheint wie das Morgenroth, schön wie der Mond, hell wie die Sonne, drohend gleich gewappneten Schaaren?“ Ich möchte diess auch der geistreichen Auffassung Umbreits und Ewalds vorziehen, welche den Nachdruck vorzugsweise auf die belebende Kraft des Thaues legen: „Sie (die Kirche) ist der Thau der Welt, der in der dunkelgeheimnissvollen Stille befruchtender Nächte auf die Erde fällt und sie mit himmlischen Kräften durchdringt (Umbreit).“ In diesem Sinne nennt nur Gott sich Thau, vergl. Os. XIV, 6; auch müssten wir den nächsten Vers als Gegensatz nehmen, was wenigstens hart wäre: „Israel wird sein wie belebender Thau, aber auch wie ein furchtbarer Löwe.“ *stillae*, רביבים, Regenschauer, vergl. Fürst: *imbres effusi . . . fecundantes humum assiduis aquis*, der eigentlich fruchtbringende, ausgiebige, aber nicht heftige Regen.

v. 8. Mit der Lieblichkeit des Thaues verbindet Israel die Stärke des Löwen. Die Bilder sind nicht gleichartig, aber diese Ungleichartigkeit verletzte kaum je den Geschmack eines Orientalen, zumal ihm beide Bilder so nahe liegen. *cum transierit*, „wenn er vorüberzieht (עבר)," nicht gerade „wenn er einbricht" (עבר wäre vielmehr aus- = durchbrechen, vergl. II, 13), sondern überhaupt: wenn er sich erhebt, wenn er auszieht zum Raube. *et conculcaverit*, von Hieronymus gut (gegen die Mehrzahl der Neueren) mit *transierit* verbunden; der Nachsatz beginnt mit *non est*; ein Anakoluth: „der, wenn er vorüberzieht (aufbricht) und zertritt und raubt: und Keiner ist, der rettet" = auf Keinen stösst, der rettet; vergl. Os. V, 14. Das Vergleichungsglied bildet nicht die Raubsucht, sondern nur die Stärke des Löwen.

v. 9. Die Folge von Vers 8. „Erhoben wird sein," d. i. gewaltig wird sein deine Hand über deine Feinde; deine Hand wird alle Feinde gewältigen und sie werden umkommen; vergl. Num. XXXIII, 3: „und die Kinder Israel zogen aus mit erhobener Hand (d. i. mit gewaltiger Hand, gewaltsam) vor den Augen von ganz Aegypten." Auch wir haben den Ausdruck: „die Oberhand gewinnen." Die Lesart תָּרֹם (für תָּרוּם) ist mehr Opt. als Fut., also: „möge hoch sein;" dann heisst es aber: „möge deine Hand bedräuen deine Feinde;" vergl. Is. XXVI, 11: „erhoben war deine Hand, und sie sahen es nicht." Doch ist es nicht bloss bedräuen, sondern auch zugleich züchtigen; die Drohung ausführen. Es passt gut.

v. 10. Den Zusammenhang dieser letzten Strophe mit der vorhergehenden und dem ganzen Orakel hat Ewald in seiner geistreichen Manier also hergestellt: „Alles das Herrliche, welches in diesen drei Strophen verheissen ist, besteht nicht neben den jetzt herrschenden vielen Verkehrtheiten: diese also müssen an dem grossen Gerichtstage alle erst vernichtet werden! So kommt die Rede mit bitterm Ernste und mit kurzem drohenden Worte auf den Inhalt des ersten Haupttheils zurück. Es sind besonders zwei ganz allgemeine Verkehrtheiten des Volks, die nicht bleiben dürfen: das Vertrauen auf falsche Mittel und eitle Hülfen, die in wahrer Gefahr doch nicht helfen, Rosse und Wagen, Burgen ... und Festungen; und die falsche Richtung des Glaubens, der mannigfache Aberglaube." Mit Einem Worte: die Umgestaltung Israels

wird in einer schmerzlichen Weise geschehen, und seine neue Gestalt wird ganz anders sein, seine Kraft und Stärke auf ganz andern Grundlagen ruhen, als es sich das gegenwärtige Israel träumen mag. Doch möchte das kaum ganz entsprechen, denn dazu passt weder die Einleitung: „zu der Zeit," welche uns in die messianische Periode selbst versetzt, noch der Schluss: „ich werde in Zorn Rache üben an den Heiden." Zur Zeit des Eintrittes der messianischen Segnungen hat sich Israel schon bekehrt, es ist von seinem Vertrauen auf Rosse und menschliche Hilfe und die seiner selbstgemachten Götzen (vergl. das schöne Gebet des bussfertigen Israel Os. XIV, 3, 4) schon zurückgekommen. Das Vertilgen der Rosse und Wagen, das Zerschlagen der Götzenbilder und Wegnehmen der Zaubereien kann daher nicht ohne oder gegen, sondern nur mit dem Willen des Volkes geschehen. Was Gott thut, thut Israel mit. Der Prophet hätte auch sagen können: „An jenem Tage wirst du hinwegthun die Rosse aus deiner Mitte und nicht mehr anbethen die Werke deiner Hände." Gott diess in den Mund gelegt, gibt der Verkündung mehr Nachdruck und Feierlichkeit, und bildet zugleich eine mittelbare Rüge des gegenwärtigen Zustandes von Israel, das noch weit entfernt ist von solcher Gesinnung. „Pferde und Wagen," nemlich zum Dienste für den Krieg, vergl. Zach. IX, 10, aber nicht wie dort zum Zeichen allgemeinen Friedens (dieses drückt Michäas anders aus IV, 3). Die Stärke Israels und seine Uebermacht kommt von Gott und ist eine geistige.

v. 11. *Civitates terrae* erklärt sich aus dem parallelen *munitiones*, also: „Städte, sofern sie Städte, d. i. mit Mauern und Thoren versehen sind," Hitzig; vergl. Zach. II, 8. Ezech. XXXVIII, 11. Der Prophet sagt nicht: „zu der Zeit werden nicht mehr sein;" er gebraucht den stärkern Ausdruck: „ich werde wegschaffen," und Israel mit ihm. Es wird gleichsam mit einem heiligen Hasse gegen Alles erfüllt werden, was es an seine früheren verkehrten Bestrebungen erinnert. — Mit *et auferam* beginnt im Hebräischen ein neuer Vers, so dass sich die Anzahl der Verse am Ende des Capitels wieder ausgleicht. *maleficia* = *incantationes*, Beschwörungen, dann überhaupt: Magie, Zauberei, כשף, vergl. Lexx., Is. XLVII, 12; *divinationes*, im Hebräischen das *concr. divinatores*, vergl. III, 7, nur steht hier

מעוננים; über seine Wurzelbedeutung siehe Ges. *thes.*, Fürst, *Concord.*, Meier, der غَنَّ damit combinirt „einen Ton von sich geben".

v. 12. *Sculptilia* (פסילים), alle „gehauenen oder geschnitzten Bilder", aus Stein oder Holz. *statuae*, ganz allgemein Denksäulen, abgöttische Denkmäler (מצבה, יצב), nicht dem vorigen gegenüber gerade nur „gegossene Bilder"; vergl. Os. III, 4, wo Hieronymus מצבה mit *altare* übersetzt. Michäas bezeichnet die Art der Abgötterei und der damit zusammenhängenden Bilder und Säulen nicht näher.

v. 13. *Lucos tuos*, אשיריך, von Hieronymus (überhaupt mit den Alten: LXX, Chaldäer, Syrer u. s. w.) auf heilige Bäume und Haine bezogen; vergl. Fürst, Handwörterbuch; Movers, über die Phönizier, I. S. 559—650. Die Wiederholung: „ich werde zerstören deine Städte," und die plötzliche Unterbrechung des Parallelismus hat von jeher Schwierigkeit gemacht. Man nahm desshalb bald עָרִים in einer andern Bedeutung (Chaldäer: עָר = צַר Feinde, Michaelis: עָר = عَرْوَةٌ, *arbor perennis*), bald änderte man den Text selbst (Hitzig: עֲרֵיךְ, Andere: יְעָרֶיךָ). Aber zu einer Textesänderung sind wir, bei vollkommener Uebereinstimmung der alten Zeugen, nicht berechtigt, und die Versuche der Ableitung von einer andern Wurzel genügen nicht. Wenn wir bei אשירים die Uebersetzung des heiligen Hieronymus beibehalten, so macht *civitates* keine besondere Schwierigkeit; die hier gemeinten Städte sind gegenüber den heiligen Hainen besonders heilige Städte, abgöttische Wallfahrtsörter, Bethel, Galgala, Bersabee u. s. w., vor deren Besuch Am. V, 5 nachdrücklich warnt.

v. 14. Ein zweites Moment dessen, was Gott in der messianischen Zeit thun wird, nemlich an den Heiden. Israel, das bussfertig zu ihm zurückkehrt, errettet, beschützt er, die Heiden, welche nicht hören, erfahren die ganze Strenge seiner Gerichte, die ganze Bitterkeit seines Zornes. Die Busse Israels setzt Vers 11 und 12 voraus; es geht in die Absichten Gottes ein und setzt kein Vertrauen mehr auf Rosse und Städte und Götzen, sondern allein auf ihn. In diesem Vertrauen wird es nicht zu

Schanden; zu Schanden werden die Heiden, welche nicht hören. „Nicht hören“ = nicht gehorsam sein, positiv: widerstreben; nicht hören steht nachdrücklich ohne Objektsaccusativ auf was sie nicht hören. Die Völker, welche nicht (auf Gott) hören, und zunächst Israel bekämpfen, werden ihren Ungehorsam schwer büssen. Als Werkzeug seiner Strafgerichte wird Israel selbst dienen, vergl. IV, 12, 13, dazu oben 8, 9.

Cap. VI.

v. 1. *Contende judicio*, im Hebräischen ein Wort רִיב = streite, hadere; einen Rechtsstreit führen, wie es Hieronymus durch das beigefügte *judicio* gut bezeichnet, sonst hat er gerne *arguere; judicio* ist also nicht *abl. loci*, sondern *abl. modi* oder *instrumenti*, „durch, vermittelst des Gerichtes einen Streit führen.“ Ebenso Jer. II, 9: *judicio contendam.* — *adversum montes*, indem רִיב mit אֶת (neben עִם, אֶל und בְּ) construirt wird, um die Gegenparthei, mit welcher der Rechtsstreit geführt wird, zu bezeichnen. Hieronymus hat nach dieser Construction *montes* nothwendig im bildlichen Sinne nehmen müssen, und darunter allerdings gezwungen Engel verstanden: *quos (montes) non alios significari puto quam Angelos, quibus rerum humanarum commissa est procuratio.* Der Prophet soll mit den Engeln hadern, dass sie die Völker nicht gut behüthet hätten: *non digne populos procurasse.* Sa deutet „Berge“ von „Fürsten und Hohen“, Michaelis *continens pro contento* von den sie bewohnenden Israeliten, selbst Hitzig konnte sich nicht von der Uebersetzung „streite mit den Bergen“ lossagen, wozu er die bizarre Bemerkung fügt: „er (der Prophet) soll laut gegen sie hinschreien, gleichwie etwa der Zankende thut. Da der Berg durch das Echo antwortet, so entsteht, wie Streit sich ausnehmend, ein gegenseitiger Lärm.“ Aus Vers 2 sieht man aber deutlich, welches die beiden streitenden Theile sind, sowie aus dem parallelen *audiant colles*, in welchem Sinne אֶת und ihm entsprechend *adversum* zu erklären ist; אֶת heisst hier: mit, und *adversum* ist in seiner ersten buchstäblichen Bedeutung: zu etwas hin, vor (*vis-à-vis*) zu nehmen. „Vor den Bergen, angesichts der Berge,“ damit sie Zeugen der Klage und etwaigen Vertheidigung seien; Gott hat

in seinen gerechten Vorwürfen die grösste Oeffentlichkeit nicht zu scheuen; auch erinnert der Aufruf an die Berge und Hügel, die leblose Natur, an die Ehrfurcht und heilige, anbethende Verehrung, mit welcher das Wort Gottes aufgenommen werden soll, vergl. Is. I, 2. 5 Mos. XXXII, 1. Sie sollen hören „deine Stimme", weil Gott die Haltung des ganzen Gerichtes dem Propheten übertragen hat.

v. 2 sind nicht Worte des Propheten, was den Zusammenhang zu sehr zerstückeln würde, sondern noch Worte Gottes, wie *audiant* in Vers 1; dabei steht ganz richtig „Gericht Gottes", nicht „mein Gericht", weil der Vers auf die erzählende Form in der Darstellung übergegangen ist. Wenn der Prophet das Wort ergriffe, würden wir den Imperativ „höret", parallel zu „auf und hadere", erwarten. „Feste Grundlagen," eine poetische Umschreibung für „Berge und Hügel"; einen besondern Nachdruck (gegen Caspari) dürfen wir nicht darauf legen. *fortia* — איתן, dauernd, beständig, davon abgeleitet: stark, fest, Jer. XLIX, 19 mit XLIX, 16 verglichen, wo סלע parallel zu איתן gebraucht ist, ebenso 4 Mos. XXIV, 21. *Pro fortibus fundamentis terrae*, bemerkt Hieronymus, *quae LXX et valles fundamenta terrae interpretati sunt, Symmachus et Theodotio transtulerunt et antiqua fundamenta terrae. Quinta autem Editio ipsum Hebraicum posuit Ethanim, fundamenta terrae.* — *dijudicabitur*, das *Hithpael* יתוכח passiv und impersonell gegeben; es kommt in dieser Form nur an unserer Stelle vor und steht gleichbedeutend mit dem *Niph.*, vergl. Is. I, 18; wo Hieronymus freier übersetzte: *arguite me*, statt: *arguamus*, *disceptamus*, lasst uns streiten, hadern. Doch möchte ich die passive Bedeutung hier, wie Hieronymus that, vorziehen; *Niph.* als *Pass.* von *Hiphil*, vergl. die Lexx.

v. 3 beginnt die Rechtsklage, welche der Prophet im Namen Gottes, als dessen Rechtsanwalt, wenn ich diesen Ausdruck gebrauchen darf, vorträgt. Er setzt den eigentlichen Klagepunkt als bekannt voraus, nemlich den Treubruch des Volkes Israel, seinen Abfall von Gott. Es hat einen alten Rechtsvertrag, den Bund mit Gott gebrochen, und der beeinträchtigte Theil fragt nun hier nach der rechtlichen Begründung einer solchen Handlungsweise. Durch welche Vorgänge hielt sich Israel für berechtigt,

seine gegen Gott eingegangenen Verbindlichkeiten bei Seite zu setzen? „Was habe ich dir gethan?“ *quid molestus fui tibi,* Hieronymus, *vel ut significantius in Hebraico scriptum est: quo labore te pressi;* „ich habe dich ermüdet, müde gemacht (לאה, lechzen, erschöpft sein), Job IV, 2 hat Hieronymus *moleste accipere,* ebend. IV, 5 bezeichnend *deficere,* Is. XVI, 12 *laborare.* Gott hat dem Volke Israel in seinem Bunde mit ihm eine Last aufgelegt; er fragt nun, wie es gekommen sei, dass ihm diese Last unerträglich geworden. Dazu passt vollkommen die Schilderung und Beschreibung des Verhaltens von Seite Gottes. Die eingegangenen Verbindlichkeiten mochten schwer und unerträglich werden, wenn Gott Israel verlassen und seinem Schicksale preissgegeben hätte; nun hatte er aber das Gegentheil davon gethan, Israel mit Wohlthaten überschüttet. „Antworte mir, oder wider mich,“ d. i. rechtfertige dich, nicht (Hitzig) klage mich an; der Kläger ist Gott, der Angeklagte Israel; beide können nicht zu gleicher Zeit Kläger sein.

vv. 4 und 5. *Quia* — „weil, denn“ begründet die Frage, die Befremdung von Seite Gottes; so weit er sich erinnert, hat er ja dem Volke nur Gutes gethan, ihm sein Joch leicht und süss gemacht. Hat er's nicht aus dem Joche der Knechtschaft befreit? Wer sollte nicht das Joch des Herrn für die Knechtschaft Aegyptens eintauschen? Indess genügte es ihm nicht, Israel bloss frei zu machen, unter der Bedingung, dass es ihm diene, sondern er gab dieser Befreiung in der Erwählung eines Moses auch alle Garantieen eines sichern Bestandes. *mittere ante faciem*, voranschicken, d. i. zum Führer geben, weil der Führer vorangeht; Hieronymus: *Quia dedi ductores tibi Moysen amicum meum et Aaron sacerdotem meum, et Mariam prophetissam meam.* Ganz denselben Gedanken finden wir auch bei Am. II, 10. Jer. II, 5 ff. Ueber die Führung durch Moses und Aaron vergl. Ps. LXXVI (LXXVII), 21. Ihre Schwester Maria (Mirjam) wird neben ihnen als Führerin nur an unserer Stelle aufgeführt. Exod. XV, 20 (Num. XII, 6) heisst sie Prophetin, wegen ihres herrlichen Liedes, das sie über Israels Errettung und Pharao's Untergang sang. Die beiden Glieder unsers Verses heben die zwei Grossthaten Gottes: die Befreiung aus Aegypten und die Führung durch die Wüste (an der Hand Mosis) hervor, bis zur letzten, grossen

Gefahr, welche dem Volke kurz vor seinem Einzuge in Palästina durch Balach und Balaam drohte, die geistiger Weise ebenso unüberwindlich schien, wie die Wellen des rothen Meeres. Dem Auszuge aus Aegypten stand das rothe Meer, dem Einzuge in's verheissene Land der Zauberer Balaam (Bileam) entgegen; Gott brach zur Rettung seines Volkes den Widerstand des Teufels, wie den der Natur. Wie die Wellen des rothen Meeres eine Rettungsbrücke für Israel und ein Grab für seine Feinde wurden, so schlug der intendirte Fluch über Israel in einen Segen Israels über; was ihm Verderben schien, musste ihm Rettung bringen; denen, die Gott liebt, müssen alle Dinge zu ihrem Besten mitwirken. Die Führung durch's rothe Meer, worauf schon die Anführung des Namens Maria hinweist, und der unwillkührliche Segen Balaams werden von Michäas nicht bloss als Anfangs- und Schlussscene der grossartigen Führungen Gottes aufgeführt, sondern auch wegen ihrer innern Zusammengehörigkeit; sie repräsentiren die Bewältigung der materiellen wie geistigen Welt zum Dienste der heiligen Absichten Gottes über seinem Volke. Die Thatsache selbst wird in „*memento*, gedenke“ als bekannt vorausgesetzt, und wir dürfen dasselbe thun, vergl. den ausführlichen Bericht Num. XXII—XXIV. — Von jeher machte der letzte Zusatz Schwierigkeiten; Hieronymus verbindet ihn enge mit dem Vorhergehenden und bezieht ihn auf den mehrfach wiederholten Versuch, von verschiedenen Standpunkten aus (Num. XXII, 41. XXIII, 14, 28) den Israeliten zu fluchen: *Vide quomodo contra voluntatem suam cupiens tibi maledicere hariolus benedixerit: de Setim usque ad Gilgal totum exercitum Israel oculis lustrans et mutans loca, quasi ego non possem cum pergente pergere et cum transeunte transire: et hoc feci, ut misericordiae meae et justitiae noscerentur tibi.* Zugleich weiset er auf eine rabbinische, mit den Masorethen und dem Chaldäer übereinstimmende andere Erklärung hin: *Hebraei hunc locum ita exponunt: ab eo tempore, quo fornicati estis in Madian usque ad tempus quo Saul apud Galgal est unctus in regem, repetite memoria, quae mala operati estis, et quanta vobis bona fecerim.* Mit Hieronymus stimmen die ältern Erklärer Sa, Mariana, Menochius, Corn. a Lap., unter den Neuern Maurer und Hitzig: „nach dem Augenschein zu urtheilen, gehören die Worte zu dem unmit-

telbar vorhergehenden Satze, und in der That ist überliefert, dass Bileam, um einen seinen Wünschen angemessenen Eindruck vom Volke zu gewinnen, seinen Standort stets wieder geändert habe." Die Mehrzahl der Neueren dagegen nehmen, folgend der masorethischen Abtheilung, *de Setim usque ad Galgalam* für einen neuen, von *memento quaeso* abhängigen Satz: „gedenke doch ... von Sittim an bis Gilgal," *sc.* was ich dir Gutes gethan. Aber wir müssen doch zur ältern Auffassung zurückkehren. Die Ellipse wäre zu hart, wenigstens müsste stehen: gedenke doch des Weges von Sittim bis Gilgal; vergl. Deut. VIII, 2: וזכרת את־כל־הדרך „gedenke des ganzen Weges"; dann legen die biblischen Nachrichten nirgends gerade einen besondern Nachdruck auf die Wohlthaten Gottes, welche dem Volke Israel hier erwiesen wurden; dagegen sehr passend steht, dass alle wiederholten Versuche des Bileam scheiterten, wie schon Hieronymus höchst treffend hervorgehoben hat. Die einzige Einwendung, dass man die Orte wisse, von denen aus Bileam seine erneuten Versuche mache, kann kaum von einiger Bedeutung sein; denn Michäas konnte sie gar nicht aufführen, wenn er sich nicht in matte, prosaische Breite verlieren wollte; er konnte nur im Allgemeinen den Schauplatz der letzten grossen, geistigen Gefahren Israels, bis es endlich den Boden des verheissenen Landes betreten, bezeichnen. Dann schwebte dem Propheten nicht bloss der Versuch Bileams, Israel zu fluchen, vor Augen, sondern auch der letzte, schändliche Rath Bileams, Num. XXXI, 16, der gleichfalls, wenn auch auf eine für Israel schmerzliche Weise, vereitelt wurde, Num. XXV, 9. Der Ort dieser Vorgänge war gerade Setim (Schittim), ebend. XXV, 1. *justitiae domini*, „Gerechtigkeiten, gerechte Handlungen;" alle Führungen und Gnadenerweisungen waren in seiner Gerechtigkeit gegründet, in der Treue gegen seine Verheissung. Es steht hier sehr nachdrucksam auf die Frage von Vers 3: „Was habe ich dir gethan? war ich etwa ungerecht gegen dich? Habe ich meinen Vertrag, meine Versprechung, dich in das verheissene Land zu führen, nicht erfüllt?" Darin bestand das Wesen der Erfüllung des Wortes Gottes, und darauf gründete sich sein Recht zur Klage, seine Anforderungen an das Volk.

v. 6. In seiner Verantwortung anerkennt Israel die von Gott dargelegten Thatsachen; es läugnet nicht, dass der Herr das Seinige

gethan, behauptet aber auch zugleich, seine eigenen Verpflichtungen nicht versäumt zu haben, oder, da von der Gegenwart die Rede ist, zu versäumen. Wie sich alle Wohlthaten Gottes in der siegreichen Einführung in's gelobte Land concentrirten, so glaubt Israel alle seine Verpflichtungen im Opfer beschlossen; und dazu sei es in jeder Form und Ausdehnung bereit. Wir haben kein Sündenbekenntniss, auch nicht in Vers 7, sondern den Versuch einer Selbstrechtfertigung und Zurückweisung der Klage Gottes, als habe es seine Bundespflichten versäumt. Gleichsam verwundert ruft das Volk aus: „Ja, was bleibt mir zu thun, was habe und vermag ich Anderes, als Opfer bringen? Oder sind sie vielleicht, weil er doch klagt, zu wenig? Verlangt er als Gegendienst Tausende von Opferthieren?“ *quid dignum offeram*, frei das Hebräische במה אקדם, wörtlich: „womit soll ich zuvorkommen,“ oder „nahekommen (Am. IX, 10) dem Herrn?“ *dignum* ist von Hieronymus ergänzend eingeschaltet. Wir müssen auch beim zweiten Versgliede במה ergänzen: „womit soll ich kommen vor den Herrn (was soll ich bringen), womit mich beugen vor dem Herrn der Höhe?“ *curvabo* steht parallel zu *offeram*, und enthält nur eine Steigerung, gerade wie in Vers 7 der „Eingeborne“ zu den „vielen Tausenden“ von Opferthieren einen Klimax bildet. Verkehrt ist es, an irgend eine andere Art von Selbstdemüthigung, wenn auch pharisäischer Natur, zu denken. Dass Opfer mit Zeichen der Verdemüthigung vor dem Allerhöchsten und mit Ausdrücken der Anbethung verbunden waren, ist eine selbstverständliche Sache; aber dem Volke war eben der Sinn für das Verständniss dieser Uebungen abhanden gekommen, es legte allen Nachdruck auf die Gabe — *quid offeram*, *quocum curvabo;* darum fährt es fort: „soll ich ihm darbringen Brandopfer und jährige Kälber?“ ***Deo excelso***, wörtlich: „Gott der Höhe,“ ***deo in excelsis***, weil Gott in der Höhe, über dem Menschengeschlechte, im Himmel wohnt.

v. 7. Um zu zeigen, dass es in seinem Eifer Gott nicht nachgebe, ja ihn wo möglich übertreffe, erbiethet sich Israel zur Darbringung Tausender von Opferthieren und seiner eigenen Kinder, gleich Abraham. Gott hat Vieles und Unerhörtes für uns gethan, zu nicht weniger sind auch wir bereit. Im Uebrigen kennen wir schon den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und die Bedeutung der Frageform. In diese Bereitwilligkeitserklärung

kommt das Bekenntniss „für mein Sünd- und Schuldopfer" wie ein unlieber Misston hinein; indess bezeichnen sie zunächst die zwei Opfergattungen der Sünd- und Schuldopfer, und sind in so ferne nur ein indirektes Sündenbekenntniss. Schon die Construction נתן mit doppeltem Acc. weiset darauf hin, dass פשע (synonym zu חטאת) „Sündopfer, Schuldopfer" bedeutet: „soll ich hingeben meinen Erstgebornen als mein Sühnopfer, zu einem Sühnopfer für mich?" Hieronymus freier: *dabo primogenitum meum pro scelere meo.* Statt „viele Tausende von fetten Böcken" steht im Hebräischen: „zehntausende (Myriaden = viele Tausende) von Strömen Oeles," eine allerdings sehr starke Hyperbel, welche schon die LXX, denen der Syrer und Hieronymus folgten, veranlassten רָחֵל für נְחָל zu lesen, und ersteres im weitern Sinne zu nehmen, LXX *χίμαρος*, Ziegenbock, auch die Ziege, Syr. ܡܣܒܐ, junge Kuh, dann das Junge jedes Heerdenviehes. רָחֵל heisst das „weibliche Schaaf", ihm gegenüber steht איל, Widder; es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Lesart: „Tausende von Widdern und Zehntausende von Lämmern (weiblichen Schaafen)," dem Parallelismus mehr entspricht, als die masorethische: „Zehntausende (!) von Bächen Oeles," schon wegen der engen Verbindung von „tausend und zehntausend"; vergl. 1 Sam. XVIII, 7: „Saul hat tausend erschlagen, aber David zehntausend." Dem „Erstgebornen" gegenüber bedeutet „Frucht meines Leibes" (nicht von der Mutter, sondern vom Vater ausgesagt) die „Gesammtheit der Kinder". Der Erstgeborne gehörte durch das Gesetz Gott an, Exod. XIII, 15, davon kann hier nicht die Rede sein, sondern es ist eine ganz ausserordentliche Darbringung gemeint, wie sie im Opfer Abrahams ein Vorbild hatte. Das Volk setzt, wie die Propheten solche Ausdrücke überhaupt in Steigerungen lieben, einen unmöglichen Fall. *numquid placari potest,* הירצה, „wird Wohlgefallen haben der Herr?"

v. 8. Auf die befremdende Frage: was muss ich thun? was geht mir ab? folgt nun die Antwort, wie wir sie von vorne herein nicht anders erwarten, dass nemlich Gott nicht mehr Opfer verlange, als ihm dargebracht würden, dass er nicht desshalb über einen Bundesbruch klage, sondern darüber, dass sie das Andere, was er noch, und zwar als das Erste und Wesentliche fordere, versäumten: Gerechtigkeit, Nächstenliebe und Gottesfurcht.

indicabo, frei, ebenso der Syrer, im Hebräischen: הִגִּיד, „er zeigt dir an," *sc.* Gott, oder impersonell „man"; doch möchte ich das Erstere vorziehen, weil sich Israel an Gott selbst gewendet hat; da steht nun auch das *perf.* vollkommen entsprechend; Gott hat sich darüber nie unbezeugt gelassen, was er verlange; die Frage Israels war ganz unnöthig. *quid bonum est*, „was gut ist," entsprechend dem vorhergehenden: *numquid placari potest;* das Gute ist das Gott Wohlgefällige seiner Natur nach, und umgekehrt. Nach dem Hebräischen trennen wir besser *requirat* von *sit bonum* und nehmen es als eigenen, selbstständigen Satz: *et quid requirit Dominus a te, nisi ut facias;* doch ist es ohne Bedeutung, und auch Hitzig construirt wie die Vulgata; *utique facere* ist Nachbildung des hebräischen *Inf.;* „Gericht (Gerechtigkeit) und Erbarmen" beziehen sich auf den Nebenmenschen. Ueber הצנע vergl. die Lexx. Ges. *thesaur.* II, 1175. Fürst, *Concord.* fol. 958. Michaelis adoptirt die Uebersetzung des Hieronymus, indem er צנע mit dem arabischen صنع III combinirt, vergl. Rosenmüller; doch mit Unrecht; entscheidend gegen ihn ist Sprüche XI, 2. Hieronymus, der *l. c.* צְנוּעִים, frei, aber richtig *humilitas* hat, gibt hier den Grund seiner Uebersetzung nicht an, sondern führt nur die griechischen Versionen auf, denen er folgte: *Verbum Esne* (הצנע), *quod LXX transtulerunt paratum esse et nos diximus, solicitum ambulare; Theodotio significantius expressit* καὶ ἀσφαλίζου τοῦ πορεύεσθαι *etc.* „Mit Gott wandeln," in der Bundesgemeinschaft mit Gott verharren, vergl. die Grundstelle: „und Henoch wandelte mit Gott," Gen. V, 22. Von da an gilt der Ausdruck „mit Gott wandeln" als Inbegriff aller Gottesfurcht und Frömmigkeit.

v. 9. Weil Israel seine Bundespflichten in Wirklichkeit nicht gehalten, so folgt nun das Urtheil. Der Urtheilsspruch wird ebenso feierlich eingeleitet und motivirt, wie die Klage selbst, vergl. Vers 1; Gott ergreift auf ein Neues unmittelbar das Wort, denn „sein ist das Gericht". Die „Stadt", an welche der Ruf des Herrn ergeht, ist Jerusalem; von I, 1, *super Samariam et Jerusalem* an hatte der Prophet zunächst die Hauptstädte, später Jerusalem allein im Auge; denn bald berücksichtigt er die Spaltung des Volkes in zwei Reiche nicht mehr; er kennt nur Ein

Volk und Eine Metropole. Die Stimme Gottes, welche von seinem Heiligthume ausgeht (*Dominus de templo sancto suo* I, 2, dazu Am. I, 2), erschallt zuerst über Jerusalem. Das zweite Versglied: *et salus etc.*, „Heil wird sein denen, die deinen Namen fürchten," ist eine Parenthese, zu der Michäas durch das harte Gericht, welches er zu verkünden hat, veranlasst wird. Solche Urtheilsprüche liegen nicht in der Natur Gottes; sie werden ihm nur abgepresst von seinen Verächtern und Feinden; die ihn fürchten und verehren, lernen ihn immer nur als den Gott des Heiles kennen. *et* steht daher nicht überflüssig, sondern markirt, aber im adversativen Sinne = *tamen*, doch. Dass die Stimme Gottes nichts Gutes verkünden werde, war zu erwarten; damit aber davon nicht auch die Frommen erschreckt würden, fügt der Prophet bei: „doch Heil (Hilfe) wird sein den Fürchtern deines Namens." Statt יִרְאֶה las Hieronymus mit den Alten insgesammt entweder יראו, mit ausgelassenem אשר, oder, wie einige Handschriften haben, יראי als *stat. const.*, „doch Heil sind die Fürchter deines Namens." Ewald und Hitzig haben in gleicher Weise wenigstens die Wurzel ירא statt des masorethischen ראה adoptirt, wenn sie auch grammatisch anders lesen, יִרְאָה als *Inf.*, „Weisheit (oder Heil) ist, deinen Namen zu fürchten." Die annehmlichste Uebersetzung des schwierigen Versgliedes nach den Masorethen ist immerhin: „und Heil ist dem, der auf deinen Namen sieht, d. i. achtet," wodurch wir den alten Uebersetzungen ziemlich nahe kommen. Ob „den Namen Gottes sehen" = auf ihn achten, bedeutender und stärker sei, als ihn „fürchten", wie Umbreit meint und neuerlichst Caspari beistimmt, mit dem Beisatz: „dieses (fürchten) ist gewöhnlich und farblos, jenes eigenthümlich und tief," lassen wir billig noch im Zweifel. Die heiligen Bücher kennen keinen höhern und bedeutungsvolleren Ehrennamen, als den „Fürchter des Herrn" oder „Fürchter des Namens des Herrn"; vergl. Ps. LX (LXI), 6. Mal. III, 16, 20. Das letzte Versglied ist nach der Uebersetzung des Hieronymus ebenso im Sinne einer Parenthese, wie das zweite: „Höret, o Stamm, doch wer wird es gutheissen?" d. i. in das Gesagte einstimmen, dessen Gerechtigkeit anerkennen; wer wird bekennen und eingestehen, dass es so kommen müsse? Hieronymus hat מַטֶּה mit den LXX und dem Syrer in der Bedeutung „Stamm, Familie"

(Num. XXXIV, 11, 15. XXXVI, 3, 4 u. s. w., gerade wie das deutsche „Stamm, Zweig" im bildlichen Sinne) genommen. יעדה hat er als *Hiph. fut.* von עוד, fest sein, befestigen, gelesen יְעִדֶהָ, vergl. zur Form וִיעִדֻהוּ 1 Kön. XXI, 10, wiewohl er sonst das *Hiph.* mit *testificari, contestari* gibt, wozu indess *approbare* synonym ist; „(wer) wird es befestigen, bezeugen" = gutheissen? Schon das *fut. approbabit* weiset auf einen andern Stamm, als יעד, in gleicher Weise haben die LXX יעדה als *fut.* (*κοσμήσει*) gelesen; endlich hat Hieronymus in den wenigen Stellen, wo יעד im *Kal* vorkommt, richtig *constituere*, *tradere* (*despondere*), Jer. XLVII, 7 *condicere* gleichfalls in der Bedeutung bestimmen, zutheilen, nicht beistimmen. Die Alten weichen in der Uebersetzung des Verbums sehr von einander ab, unter den Neuern stimmt Ewald wenigstens in Beziehung auf die Erklärung von מטה mit der Vulgata überein; doch verdient die gegenwärtig ziemlich allgemein adoptirte Uebersetzung: „Höret die Geissel (höret von der Geissel, von der Ruthe), und wer bestellt sie (verhängt sie)?" den Vorzug. Die Geissel ist das Bild der göttlichen Strafgerichte, welche die Stimme des Herrn androhet; „und wer hat sie (oder es, das Strafgericht) bestellt? ist Frage und Ausruf zugleich: welch ein furchtbarer, gewaltiger Gott hat diese Zuchtruthe gebunden!

v. 10. Auf die Einleitung folgt nochmal die Motivirung des Urtheils; der Herr kann sein Befremden über den tiefen Verfall Israels, der ihn zu Klage und Gericht veranlasste, nicht stark genug ausdrücken. Wir würden bei Begründung des Urtheils sagen: „In Anbetracht, dass Schätze der Ungerechtigkeit von Israel aufgehäuft werden. . . ." „Noch ist Feuer," eine bildliche Bezeichnung, welcher in „Schätze der Ungerechtigkeit" die Erklärung folgt; *adhuc ignis, i. e. iniquitas in domo impii est,* Hieronymus. Zum bildlichen Ausdrucke vergl. Job XX, 26: „Volles Dunkel ist versteckt für seine Schätze; ihn frisst ein Feuer, das nicht angefacht wird, es weidet ab das Uebriggebliebene in seinem Zelte." Ungerechte Schätze heissen Feuer, sowohl nach ihrem Ursprunge (aus dem Feuer der Leidenschaft, der Habsucht), als nach dem Ende, das es mit ihnen und ihren Besitzern nimmt; vergl. Jak. V, 3: „Euer Gold und Silber wird

vom Roste gefressen und der Rost desselben wird ein Zeugniss wider euch sein, und euer Fleisch wie Feuer verzehren. Schätze des Zornes sammelt ihr euch auf das Ende der Tage." „Noch ist," nemlich trotz aller Betheuerungen von Seite Israels, trotz seines Versprechens, alle Bundespflichten zu halten. „Feuer," האש, las Hieronymus mit den LXX, dem Syrer und drei Handschriften הָאֵשׁ, „das Feuer," nur mit dem Unterschiede, dass die LXX הַ als Fragepartikel nahmen: μὴ πῦρ ...; jetzt wird האש = הישׁ, *numquid est*, schon nach dem Vorgange des Chaldäers (עוד האית, *num adhuc exstat*) gelesen. Eine Schwierigkeit macht freilich die Nachsetzung der Fragepartikel; doch vergl. hiezu die neueren Erklärer, am kürzesten Hitzig: „Dass עוד, der Fragepartikel vorangehend, im Satze zuerst steht, darf nicht befremden (1 Mos. XIX, 12); und wenn der im Uebrigen offenbare Sinn des Satzes an der Stelle von אשׁ vielmehr יֵשׁ (z. B. Jer. XXXVII, 17) erwarten lässt, so zeigt mit der unsern die Stelle 2 Sam. XIV, 19, dass אִשׁ für יֵשׁ gesagt werden konnte. Der I-Laut, welcher das E verdrängte, ist das Vokal gewordene Jod, und die beiden Formen stehen wie Jetzt und Itzt nebeneinander." אִשׁ ist syrische Form (ܐܝܬ), oder spätere (?) Schreibweise (Ewald, §. 70, 2). — „Zu kleines Maass," *mensura minor*, wörtlich: „Maass der Dürre (Schwindsucht)," vergl. Am. VIII, 5; *irae plena*, gut das Hebräische זְעוּמָה gegeben: „ein bezürntes, angezürntes," das Gegenstand des göttlichen Zornes ist. Dieser letztere Ausdruck erklärt das Bild vom „Feuer". Das Feuer des Zornes Gottes brennt noch immer in den Schätzen der Ungerechtigkeit, in den durch Ungerechtigkeit und Betrug (z. B. zu kleines Maass) erworbenen Schätzen; so dass die Lesart des Hieronymus nicht ohne bedeutende, innere Begründung neben der einfach sprachlichen (הָאֵשׁ für das in doppelter Beziehung befremdliche הַאִשׁ) ist.

v. 11. „Kann ich rein machen ungerechte Waage," genauer und richtiger: „kann ich rein machen bei (בְּ) ungerechter Waage;" entweder: kann ich für rein (gerecht, d. i. hier straflos) erklären, oder: da, was Gott für rein erklärt, auch rein ist, allerdings viel nachdrücklicher: „kann ich rein machen;" ist es nicht ein

innerer Widerspruch, dass ich Einen rein, gerecht, straflos mache, welcher der Sünde und dem Bösen noch anhängt? זכה, rein sein, steht insbesondere von der „Herzensreinheit“; vergl. Spr. XX, 9: „Wer kann sagen: ich habe gereiniget (זכיתי) mein Herz?“ Ps. LXXII (LXXIII), 13: „Umsonst reinigt' ich mein Herz.“ Ps. CXVIII (CXIX), 9: „Wodurch wird ein Jüngling rein machen seinen Weg,“ d. i. sich reinigen und rein erhalten von den Sünden? Hieronymus hat האזכה im *Piel* statt mit den Masorethen im *Kal* gelesen; die Uebrigen (LXX, Syrer, Chaldäer) haben die dritte Person, so dass mit Ausnahme des Chaldäers (היזכון, *num justi erunt*) ungewiss ist, ob sie *Piel* oder *Kal* lasen. Ich sehe nicht ein, in wie ferne die Lesart des Hieronymus „zusammenhangswidrig“ und sprachlich unrichtig genannt werden kann, da nur seine Uebersetzung ungenau ist; wenn זכה im *Kal* mit ב construirt wird, warum nicht auch im *Piel*? Bei dem masorethischen Texte: האזכה, „kann ich rein sein bei...“ tritt ein plötzlicher, wenn auch nur scheinbarer Wechsel der Person ein; das Ganze ist Wort Gottes, aber vom Propheten vorgetragen, der in diesem „ich“ sich selbst meint und an einem concreten Falle, in einem Beispiele die Unverträglichkeit des Zustandes von Israel mit seinen Ansprüchen zeigt. — Worin die Gottlosigkeit (*impia*), das Ungerechte der Waage bestehe, zeigt das parallele „betrügliche Gewicht“. Gewichte des „Beutels“, weil man darin die Gewichtsteine trug, Deut. XXV, 13: „Du sollst nicht in deinem Beutel zweierlei Gewichtsteine haben, grosse und kleine.“ Damit konnte also ein doppelter Betrug gespielt werden.

v. 12. *In quibus* (wodurch, ἐξ ὧν LXX, אשר) hat Hieronymus enge mit dem vorhergehenden *pondera dolosa* verbunden: „wodurch voll Ungerechtigkeit ihre (der Stadt) Reiche wurden,“ wie man aus seiner Erklärung sieht: ***Discite: mensura minor Dei iram provocans . . . Et siquidem pauperes hoc facerent, poterat inopia scelus necessitate defendere. Nunc vero divites ejus, non tam divitiis quam iniquitate pleni sunt.*** „Voll Ungerechtigkeit werden“ heisst Ungerechtigkeit auf Ungerechtigkeit häufen. ***et habitantes*** unterbricht den engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und enthält einen neuen Vorwurf, denn „Lüge reden“ steht nicht in

Abhängigkeit von „falscher Waage und Gewichten“, sondern neben ihnen, und bezeichnet jede andere Art des Betrugs und der Hintergehung des Nebenmenschen. Wir könnten es mit *justificabo* verbinden: „Kann ich gerecht machen ihre Einwohner, die Lüge reden?“ aber es ist nicht nothwendig, da Unterbrechungen in der Construction und insbesondere der Uebergang zur direkten Rede aus der Frageform so häufig vorkommen. Das hebräische אשׁר wird auf mannigfache Weise gegeben, am einfachsten mit *quod*, „so dass“, um eine Folgerung zu bezeichnen (der Syrer richtig ܕ), vergl. Deut. XXVIII, 27. Pred. VII, 21. Mal. III, 19, wofür sonst כי steht; aber ohne, wie Maurer thut, Vers 12 von 11 zu trennen und mit 13 zu verbinden. Auf diese Weise bekommen wir ganz denselben Sinn, wie durch die Uebersetzung des Hieronymus, *in quibus*.

v. 13 folgt die Sentenz, nachdem das Urtheil, ohne weitere Einrede des Volkes, motivirt war: *ergo* (גם, auch ich), nach dem Hebräischen zunächst Verstärkung von *ego*. „Also hast du gehandelt, und ich — auch ich will nun Gleiches mit Gleichem vergelten.“ החליתי hat Hieronymus mit den LXX und dem Syrer von חלל abgeleitet, das י aber wahrscheinlich als ו gelesen הַחִלּוֹתִי, wenn er's mit den grammatischen Formen, was kaum wahrscheinlich ist, genau nahm. *coepi* ist Präs. „ich fange an“, die LXX *ἄρξομαι*. *perditione*, השמם gut gegeben, der adverbiale *inf. abs.* = *perdendo*, *devastando*. Die masorethische Lesart: „ich habe krank gemacht (חלה, ich mache krank) das dich Schlagen,“ d. i. ich schlage dich krank, lag den Alten zu ferne; sie zogen die näherliegende Lesart (חלל) vor. Vergl. zu חלה Am. VI, 6: *nil patiebantur*, dagegen Os. VII, 5: *coeperunt*. Zur Sache über den ächt hebräischen Ausdruck: „das Schlagen krank machen,“ vergl. Is. I, 5, zum Ausdrucke Jer. X, 19 (*pessima plaga mea*, Hieronymus), XIV, 17 (*pessima plaga vehementer*).

v. 14. „Essen und nicht satt werden,“ sonst ein allgemein bildlicher Ausdruck für Strafheimsuchungen, vergl. Os. IV, 10, zunächst einer Missärndte Agg. I, 6, hier im engsten buchstäblichen Sinne: sich nicht satt essen, hungern; die Grundstelle Lev. XXVI, 26. *et humiliatio tua*, „deine Demüthigung,“ das,

was dich beugt in deiner Mitte, d. i. wird sein in deiner Mitte; mitten in deinem Lande wirst du niedergebeugt werden. Hunger wird dich nicht etwa in einem fremden, sondern in deinem eigenen, vielgepriesenen Lande aufreiben. Die Hungersnoth nennt Michäas eine Niederbeugung (*humiliatio*), ein Brechen und Beugen der Kraft Israels. Hieronymus hat ישח mit den Rabbinen als *nom. imp.* von שחה gelesen, vergl. die Formen: יְטוּר, יְגַר, יְבוּס, wozu Fürst auch das *tetragramm.* יהוה (ὁ ὤν) rechnet. שחה, *incurvari*, *humiliari*, das *nom. incurvatio*, *humiliatio*, nach den Rabbinen: *incurvatio corporis habitualis morbo contracta;* wornach der Chaldäer im Allgemeinen (לְמְרַע, *in infirmitatem*), der Syrer mehr im Besonderen (ܚܫܽܘܢ, *dysenteria erit in medio tui*) übersetzt. Während die Rabbinen ישח zunächst von einer krankhaften Krümmung (Zusammenziehung des Leibes) verstehen: „Krümmung (etwa Kolik?) wird sein in deinem Innern, d. i. deinem Leibe (als Folge des Hungers),“ hat es Hieronymus im weitern Sinne und parallel nicht als Folge von der Hungersnoth genommen, womit Fürst in seinem Schul-Wörterbuch übereinstimmt, der nach Kimchi יֶשְׁחֲךָ als *fut.* von שחה nach der Form יִפְרְךָ erklärt: „er wird dich beugen in deinem Innern.“ Gegenwärtig erklärt man ישח fast allgemein aus dem arabischen وحش *IV*, *vacuum*, *famelicum esse*, „Leere (des Magens), Heisshunger;“ aber wohl mit Unrecht, denn ganz abgesehen von der Transposition ושח in ישח(ו) kennt der hebräische Sprachschatz weder ein חש (חשה, schweigen), noch שח in solcher Bedeutung. *apprehendes*, wornach Hieronymus mit allen Alten, die LXX ausgenommen, deren Text er indessen auch mit *apprehendes* nach einer von der jetzigen (ἐκνεύσει) abweichenden Lesart gibt, תשג statt des masorethischen תסג gelesen hat; noch findet sich ש in der Bomberg'schen Bibel am Rande und in vielen Handschriften: 168. 244 *K.* תשיג; 154. 271 *A.* 288. 330 *K.* תשג. „Du wirst angreifen (an dich bringen), zusammenraffen, aber nicht erretten.“ Die andere Lesart תסג ist wahrscheinlich nur eine andere Schreibart, denn die gewöhnliche Bedeutung von סוג, נסג, „wegrücken,“ passt weniger als die von נשג, „zusammenraffen.“ Du wirst zu retten suchen, was gerettet werden kann, aber überall schon zu

spät kommen, und was du retten wirst, werde ich dem Schwerte übergeben, d. i. in Feindes Gewalt. Wir dürfen die letzten Ausdrücke nicht auf die Versuche, Kinder und Weiber zu retten, beschränken, oder auch nur zunächst auf sie beziehen, sondern werden sie vielmehr nach dem Folgenden wie Vorhergehenden von den Feldfrüchten verstehen müssen, ohne Anderes auszuschliessen. Der Prophet beschreibt den Zustand eines Landes, das ringsum plündernden Feinden preissgegeben ist; von daher kommt Mangel und Hunger; es gibt keine sichere Zufluchtsstätte mehr, und wo es eine gibt, fällt sie in Feindeshand.

v. 15. Vergl. Am. V, 11.

v. 16. *Et* bezeichnet kein Abhängigkeits-Verhältniss von Vers 15, etwa = denn, sondern steht parallel zur ganzen vorhergehenden Strophe, indem es Motiv und Urtheil nochmal kurz in Einen Satz zusammenfasst und von einer neuen Seite beleuchtet; *et custodisti . . . ut darem* gehören eng zusammen; wir können es (*et*) in der Uebersetzung ganz umgehen. Der Prophet weiset dem Volke einen doppelten Abfall von seinen Bundespflichten nach: „Götzendienst und Ungerechtigkeit.“ Amri (Omri) war der Gründer einer Dynastie, welche durch Achab und den verderblichen Einfluss, den seine Tochter Athalia als Regentin auf Juda ausübte, ein Gegenstand des Fluches und Abscheu's für jeden frommen Juden wurde. Alle Strafgerichte Gottes über Juda und Jerusalem datirten sich von dem verderblichen Einflusse des Hauses Achab; von da wurde es mit dem Götzendienste und allen Lastern vertraut. „Satzungen des Amri,“ gegenüber den Satzungen Gottes = Götzencultus, der durch das Haus Achab eingeführt wurde. Der Baal- und Astartencult wurde zwar zunächst durch Achab eingeführt, aber es heisst doch auch schon von seinem Vater Amri 1 Kön. XVI, 25, dass er „schlimmer war, als Alle vor ihm“. Amri repräsentirt zunächst die Abgötterei, Achab die übrigen Gewaltthätigkeiten, welche, durch Athalia auf Juda verpflanzt, einen nur zu fruchtbaren Boden fanden. Dem *praecepta* (Satzungen) steht treffend *opus* (Werk, That) gegenüber. *voluntates* = *consilia, cogitationes;* vergl. Ps. I, 1: *qui non abiit in consilio impiorum,* „gehen in (d. i. nach) den Anschlägen“ eines Andern, oder

seines eigenen Herzens; im erstern Falle bezeichnet es die Uebereinstimmung in Gesinnung und Vorhaben. Gerade, als durch Jehu (884) der Baalscultus mit dem Hause Achab ausgerottet wurde, schien er sich in Juda durch die siebenjährige Regentschaft der Athalia (883—876) 2 Kön. XI, 1—4 festzusetzen. — *custodisti* (das *fut.* im Hebräischen), „du hast beobachtet und beobachtest noch;“ *ut darem*, „damit ich hingebe,“ Gott (der Prophet) kann in der verkehrten Handlungsweise des Volkes nichts Anderes, als die bestimmte Absicht erblicken, sich in's Verderben zu stürzen. *in perditionem*, לְשַׁמָּה, „Verwüstung,“ davon übergetragen: „Graus, Entsetzen,“ *stupor*, wie es von den Neuern, mit Ausnahme Ewalds („zur Oede“), wegen des parallelen *in sibilum* („zum Auszischen“), vergl. 2 Chron. XXIX, 8, gegeben wird, aber ohne Noth; denn Michäas mochte bei diesem Ausdrucke zunächst an Jerusalem und das Land denken, wenn er's auch vom Volke nicht trennte; das Volk speziell bezeichnet das andere Versglied: „ihre Bewohner werden zum Gespötte.“ *et portabitis* werden wir besser mit *ut darem* verbinden: *et ut portaretis* . . ., „damit ich euch hingebe und damit ihr traget die Schmach meines Volkes.“ Das ganze Bestreben Israels geht dahin, gleichsam zu erfahren, wie es ist, wenn das Volk Gottes einmal auch der Schmach preissgegeben wird. Die Ehre hat es schon oft erfahren, nun möchte es auch die Schmach kosten. Am Sinne ändert auch der Indikativ nicht: „ihr werdet tragen;“ der Prophet versteht darunter nicht etwa die „Reichen und Vornehmen“, sondern das ganze Volk: „Israel wird die ganze Schmach, mein Volk zu sein (*sc.* das ich verworfen, preissgegeben habe), erfahren und tragen.

Cap. VII.

v. 1. Der Prophet vergleicht sich mit einem Manne, der Aerndte hält, aber nichts findet. Was Michäas vergeblich suche, lehrt Vers 2. *factus sum*, „ich bin geworden,“ הָיִיתִי, nachdrücklich: mir ist es ergangen; Michäas hat schon gethan, was er hier beschreibt. Hieronymus hat den hebräischen doppelgliedrigen Satz: „ich bin geworden gemäss den Obstärndten, gemäss der

Trauben-Nachlese“ in Einen Satz zusammengezogen und frei wiedergegeben; kaum hat er anders gelesen. קיץ, die Obstärndte-Zeit, Is. XXVIII, 4: *autumnus*, wie hier, Jer. VIII, 20: *aestas*, dann Obst selbst Am. VIII, 1, 2: *pomi*, 2 Sam. XVI, 1, 2: *palathae*, endlich auch noch die Aerndte Sprüche X, 5: *messis*, so dass es Hieronymus richtig synonym mit קציר behandelt, und an den beiden Stellen Sprüche VI, 8 und X, 5 in der Uebersetzung gerade verwechselt, indem er an ersterer Stelle קיץ mit *aestas*, קָצִיר mit *messis* gibt, an letzterer aber umgekehrt. עֹלֵלוֹת hat Hieronymus an allen Stellen mit *racemi* (Weinbeeren, Trauben) gegeben; die Bedeutung „Nachlese“ kannte er nicht, letztere gründet sich auf die Wurzelbedeutung von עלל, vergl. die Lexx. Der Chaldäer hat עוּלְלִין, *racemi* (?), dagegen vergl. עלל, *racemari*, der Syrer ܥܘܠܠܐ, *racematio, spicilegium*. Vielleicht dachte sich Hieronymus nach dem zweiten כ nochmal אספי hinzu: „ich bin geworden wie ein Herbstsammler, wie (ein Sammler) von Trauben der Weinlese,“ sei es, dass er אספי als *stat. const.* im *plur.* oder im *sing.* mit dem bekannten verbindenden י (neben ו) gelesen, vergl. Gen. XXXI, 39. „Es ist keine Traube zu essen,“ d. h. es findet sich keine Traube, um sie zu essen; *ad comedendum*, der Grund, warum man überhaupt Trauben sucht, nicht als Gegensatz einer reifen (zum Essen) zu einer unreifen Traube. „Nach Frühfeigen u. s. w.“ und findet sie nicht. Die Frühfeige galt als besonders gut, vergl. Is. XXVIII, 4. Im Herbste sammelt man freilich keine Frühfeigen mehr, aber der Prophet lässt die Zeit ausser aller Beachtung; die Traube, welche er sucht zu ihrer Zeit und nicht findet, leitet ihn auf die Frühfeige, nach der seine Seele verlangt (zu ihrer Zeit), ohne sie zu bekommen. *praecoquus* = *praecox*, frühreif; in seinem Commentare nimmt er's in anderer Bedeutung „frühreif, vorzeitig“ = unzeitig, unreif, *grossus* (. . . *saltem immaturas ficus*, *quas Hebraei Bechora* [בִכּוּרָה] *vocant, id est grossos ficorum*), indess mit Unrecht, indem dadurch der Vergleichungspunkt zwischen Feigen und Frommen verloren ginge; der Fromme, Gute kann nur mit einer reifen Feige und Traube verglichen werden. Die Seele ist der Sitz des Begehrens, „meine Seele begehrt.“

v. 2. *Periit*, umgekommen, d. i. verschwunden; es ist von

keinem gewaltsamen Umkommen die Rede. *sanctus*, חסיד = *pius*, doch eine Pietät (חסד) mehr gegen die Menschen, als Gott, nach der folgenden Beschreibung; חסיד neben ישר ist darnach vorzugsweise *benignus;* der unbestimmte Sing. statt des Plur. *sancti; in hominibus* gehört zu *rectus*, „ein Gerader (Recht- und Billigdenkender) unter den Menschen — nicht existirt er.“ *in sanguine*, bei, unter Blut; „unter, bei Blut Nachstellungen bereiten“ heisst „blutige Nachstellungen“ bereiten, bei denen Blut vergossen wird. Hieronymus hat לְדָמִים, weil es voransteht, nachdrucksvoll durch *in* statt des blossen Dativs gegeben: *omnes sanguini insidiantur;* das Folgende gibt die nähere Erklärung: „Einer jagt den Andern in den Tod,“ Einer bereitet dem Andern Untergang und Verderben. חרם mit dem Chaldäer, Syrer und den LXX in der Bedeutung „Verödung, Verlassung, Bann“, und deren Folge, Tod und Verderben. Jetzt übersetzt man Netz, „jagt in's Netz,“ eine Bedeutung von חרם, die Hieronymus wohl kannte; vergl. Hab. I, 15, 16, 17. Ezech. XXVI, 5. Ekkle. VII, 27; indess ist Hitzig zur ältern Uebersetzung wieder zurückgekehrt, und wohl mit Recht; der Ausdruck wird dem vorhergehenden *in sanguine* entsprechender und energischer: „Bruder hält Jagd auf Bruder, als auf (wie auf) ein Charem (ein Gebanntes, das der Vertilgung geweiht ist).“

v. 3. Hieronymus gab das erste, dunkle Versglied על־הרע כפים להיטיב nur frei, nach dem Sinne, den er hineinlegte, wieder; er scheint wörtlich also übersetzt zu haben: „Ueber dem Bösesthun der Hände (sind sie), um es gut zu machen,“ was ihre Hände Böses thun, suchen sie mit ihrem Munde, durch ihre Reden gut zu machen, sie geben ihm den Schein des Guten. Daher kommt seine Uebersetzung: „das Böse ihrer Hände nennen sie gut;“ vergl. Is. V, 20: „Weh' euch, die ihr das Böse gut und das Gute bös nennet, die Finsterniss in Licht und Licht in Finsterniss verkehrend, das Bittere in süss und süss in Bitteres verwandelnd.“ Es kann mir nicht beikommen, die verschiedenen Uebersetzungs-Versuche recensiren zu wollen. Unter den neuesten Erklärern hat sich Caspari wieder für Coccejus entschieden: *Super malo (sunt) manus ad bonum faciendum, i. e. fingunt et plasmant malum, ut bonum videatur*, die Hände sind am Bösen thätig, um

ihm den Schein des Guten zu geben. Doch kann ich mich nicht dafür entscheiden, weil eine solche Ausdrucksweise ganz ungewöhnlich wäre; der Schein des Guten wird nirgends den Händen zugeschrieben. Ich möchte הָרַע für den *inf.* nehmen, wie לְהֵיטִיב, und gerade in der Gegenüberstellung dieser beiden Verba einen bittern Sarkasmus, der dem Michäas nicht fremd ist, sehen: „Zum Bösesthun sind Hände da, um es gut (vortrefflich) zu machen," sie bleiben beim Bösen nicht auf dem halben Wege stehen, sondern thun es ganz und vollkommen; zum Bösen fehlen die Hände nicht, „während sie, wenn es etwas Gutes zu thun gälte, keine haben," wie Hitzig richtig bemerkt. *princeps postulat* (richtig שֹׁאֵל), wohl nicht, wie gewöhnlich erklärt wird vom Richter, „und der Richter (spricht:) für Vergeltung (um Entgelt)," sondern „Fürst, Richter und Grosser" stehen parallel, eines Jeden Handlungsweise wird für sich gezeichnet, um darzulegen, wie meisterlich sie das Böse zu thun verstehen. Der Fürst (Vornehme) „fordert", ob er ein Recht dazu habe, kümmert ihn nicht; er hat ein Recht, Andere zu unterdrücken und zu plagen, eben weil er vornehm ist. Der Richter richtet um Entgelt, d. h. dass man ihm seinen Dienst bei Gelegenheit wieder vergelte, Hieronymus: *sic alium judicans, quomodo ipse ab alio judicatur, ut praestent sceleribus suis mutuum favorem.* — *in reddendo* = *pro retributione*, *judex est* = der Richter ist zu haben unter dem und dem Beding. Der „Grosse" mag zunächst der „Reiche" sein, die Geldaristokratie, welche ganz ihren Lüsten fröhnt, die für Geld Alles zu bekommen versteht. „Er spricht aus," d. h. hält nicht zurück die Begier seiner Seele. Hieronymus hat *eam* im Schlussgliede (*et conturbaverunt eam*) auf Jerusalem oder den jüdischen Staat bezogen: „und sie brachten ihn in Verwirrung," was allerdings einen guten Sinn gäbe, aber kaum zulässig ist, weil das Nomen, worauf sich das Pronomen beziehen soll, im ganzen Zusammenhange nicht vorkommt. Wir werden *eam*, wenn wir bei der Uebersetzung des Hieronymus (mit dem Chaldäer) stehen bleiben, auf *desiderium animae suae* zurückbeziehen müssen: „und sie verwirren (verwickeln) sie (die Begierde ihrer Seele)" *sc.* immer mehr in das Böse. Vergl. Chald. *vaeh eis, quia depravarunt* (דקלקלוהא) *eam;* dazu Fürst, *Conc. s. v.*

עבת *plectere, complectere* *Pi.* עִבֵּת, *contorquere, complicare, trop. nequitiam animi.* Ebenso Ewald. Das *verb.* עבת kommt nur an unserer Stelle vor, nach עֲבֹת (Os. XI, 4: *funiculus*), Geflecht, Strick, vergl. عبث, heisst das *P.* „enge zusammenflechten, zusammendrehen (ob nicht auch verdrehen?)", und darnach wird nun gemeiniglich übersetzt: „und sie (alle drei zusammen, Fürst, Richter und Reicher) drehen, flechten es (ihr Verlangen, ihre böse Begier) zusammen;" Corn. a Lap.: *Condensarunt, implicuerunt, intricarunt, sicut funem reddiderunt eam, scilicet haffat, i. e. corruptelam; nimirum triplici ore, puta principis, judicis et magnatis, quasi triplici fune eam triplicantes et corroborantes, ut ostendant bonum esse, quod malum est, aequum esse, quod iniquum est, juxta illud: „Funiculus triplex difficile rumpitur."* Ebenso Hitzig, Caspari; nur dass Letzterer das *suff.* neutral nimmt: „und sie flechten es (die Sache, ihren Plan?) zusammen." Indess deutet der Prophet nirgends auf ein Zusammenwirken hin, und wir dürften eher übersetzen: „und er macht's (sein Begehren) zu einem Stricke" *sc.* des Falles und Unterganges für Andere. Der Uebergang des *sing.* in den *plur.* kann um so weniger befremden, als Michäas neben dem Grossen zugleich auch den Richter und Fürsten im Auge hat: „der Reiche spricht aus das Begehren seiner Seele und macht's zu einem Stricke;" das böse Begehren, das immer zunimmt und stärker wird, wird auch sonst mit einem Stricke verglichen, Is. V, 18: „Weh' euch, die ihr ziehet an der Sünde mit Stricken der Lüge, ja wie ein Wagenseil ist die Bosheit!"

v. 4. „Der Beste," verhältnissmässig, da Keiner gut ist. „Ein Dornstrauch," nicht im Gegensatze zum „Weinstocke und Feigenbaume" (Vers 1), sondern in Beziehung auf das Stechen und Verwunden des Dornes. Der „Böse" wird nemlich nicht „an sich" betrachtet, und darnach mit einem Dornstrauche verglichen, der zu nichts taugt, als dass er in's Feuer geworfen und verbrannt wird, sondern in seinem Verhältnisse zu seinem Nebenmenschen, den er verwundet, verletzt, beschädigt, wie Dornen und Stacheln. Hieronymus hat vor ממסוכה (die Dornhecke) חדק, Dorn, vom ersten Versgliede ergänzt; daher seine Uebersetzung *quasi*

spina (was im Hebräischen fehlt, מִמְּסוּכָה) *de sepe.* Einfacher wird aber מִן in Comparativ-Bedeutung (vor = mehr als) genommen: „und der Rechtschaffene ist mehr (ärger) als eine Dornhecke.“ — An solche Klage schliesst sich mit innerer Nothwendigkeit das Gericht. „Der Tag deines Schauens,“ d. h. der Tag, der über dich gesehen wird, nicht den du siehst, der Tag, welcher ein Gegenstand des Gesichtes für deine Propheten ist: „Tag des Gesichtes über dich.“ Hieronymus hat statt des masorethischen מצפה „der Wächter“, wahrscheinlich מִצְפָּה die Wacht, das Umschauen gelesen; „Tag deiner Wächter,“ d. i. deiner Propheten, wie sie oft heissen, ist einfacher. „Deine Heimsuchung,“ die Heimsuchung, welche dich trifft, ist die Erklärung von *dies speculationis*, was die Propheten sehen. *nunc*, jetzt, nun, an diesem Tage der Heimsuchung. מבוכה ist von Hieronymus dem Sinne nach mit *vastitas* gegeben worden, vergl. Exod. XIV, 3: *Coarctati sunt* (נבוכים) *in terra, conclusit eos desertum;* er hat בוך als synonym von סגר betrachtet; *coarctatio*, Zusammenziehung, im Sinne von verringern, dahinschwinden; Is. XXII, 5 hat er מבוכה von der Wurzel בכה (weinen) abgeleitet, ebenso נבכו Joel I, 18. בוך heisst „verwirren“, Verwirrung, Rathlosigkeit, als erste Wirkung des Tages der Heimsuchung auf die jetzt so sichern Reichen und Mächtigen des Landes.

v. 5. Der Prophet kehrt wieder zur Schilderung der sittlichen Verkommenheit Israels zurück. Er zieht daraus Folgerungen, nicht des künftigen Zustandes, sondern der gegenseitigen, nothwendig gewordenen Vorsicht: „Wollet nicht vertrauen;“ doch gehört das nur zur Form; durch diese Wendung, statt der einfachen Erzählung, kam in die Darstellung mehr Abwechslung und Leben. So weit ist’s gekommen, dass die eigenen Familienglieder, selbst Freunde einander nicht mehr trauen. אַלּוּף hat Hieronymus nach dem Vorgange der LXX als *denom.* von אֶלֶף (Stamm, Familie, *tribus*) betrachtet und daher mit *dux*, d. i. Stammhaupt, Stammführer, übersetzt, den es zunächst angeht, die Interessen der Seinigen zu wahren; näher liegt die Uebersetzung „Bekannter, Anhänger“, synonym mit רֵעַ, Freund; vergl. Spr. XVI, 28. XVII, 9. „Die an deiner Brust liegt“ = Weib, Gattin, wie noch

oft Deut. XIII, 7. XXVIII, 54. 2 Sam. XII, 8; „die Pforten seines Mundes hüthen" = schweigsam sein, kein Geheimniss anvertrauen, überhaupt nicht trauen.

v. 6 gibt den Grund dieser Warnung an: denn selbst die innigsten Bande der Natur werden nicht mehr heilig gehalten. „Schmach bereiten" = schmählich, verächtlich behandeln; „aufstehen wider" = sich gewaltsam widersetzen, sich auflehnen. In einem ähnlichen Verhältnisse, wie Tochter und Mutter, stehen Schwiegertochter und Schwiegermutter. Wo alle Spur der kindlichen Pietät, dem Juden die heiligste Tugend bis auf den heutigen Tag, verschwunden, da ist es mit dem Verderben zum Aeussersten gekommen. *domestici*, das hebräische אַנְשֵׁי בֵיתוֹ (Leute seines Hauses) gut gegeben; denn darunter ist die Dienerschaft (vergl. Gen. XVII, 27: „und alle Leute seines Hauses, Eingeborne des Hauses und um Geld Gekaufte von Fremden, liessen sich beschneiden mit ihm") verstanden. Diese heissen sehr bezeichnend „Feinde". Sie betrachten und behandeln ihre Herren als ihre natürlichen Feinde — so weit ist es gekommen, fast wie mit den Dienstbothen in unsern Tagen.

v. 7. Michäas liebt rasche Uebergänge; er knüpft daher an seine Klagen und Vorwürfe unmittelbar die Aussprache der Busse und des Bekenntnisses des Volkes, ohne den Grund davon, den er als bekannt voraussetzte, anzugeben. Das Gericht Gottes ist unabwendbar; wenn Israel von ihm getroffen sein wird, dann wird es zur Besinnung kommen und also sprechen, wie er's nun redend einführt. Das erste Gefühl, welches Israel bei seinem geistigen Wiedererwachen ausspricht, ist Vertrauen auf Gott; ohne Vertrauen ist keine Busse denkbar. Ich thue Busse, weil ich an eine Vergebung glaube und auf sie vertraue; anders führte mich die Reue zur Verzweiflung. *ego autem*, „ich aber;" den Vorder- und Gegensatz dazu bildet nicht: ich bin zwar in einer so schwierigen Lage, dass eine Rettung unmöglich scheint, sondern: ich bin zwar tief gefallen, ich habe schwer gesündigt, alle Vorwürfe des entrüsteten Propheten sind gerecht: aber ich, ich will doch nicht verzagen, ich will aufblicken zum Herrn, der sich ja selbst „meinen Heiland" nennt und sein Wort und Versprechen nicht zu

Schanden werden lässt. Zu „Gott, mein Heiland", oder wörtlich nach dem Grundtexte „Gott meines Heiles" vergl. Ps. XVII (XVIII), 47. XXVI (XXVII), 9. Is. XVII, 10. Hab. III, 18. In diesem Namen hat Israel alle Bürgschaft seiner Begnadigung und endlichen Errettung. Darum ruft es aus:

v. 8. „Freue dich nicht, meine Feindin!" Der „Tochter Sion" (IV, 8) steht eine „Feindin" gegenüber; es ist darunter jene Weltmacht gemeint, der Israel zur Züchtigung und Läuterung preissgegeben wurde, nemlich Assyrien und Babylon (IV, 10). Michäas selbst hatte zunächst Assyrien (V, 5, 6) als Werkzeug der göttlichen Strafgerechtigkeit im Auge. *consurgam* gehört nach den Masorethen noch zur ersten Vershälfte, was auch den Vorzug verdient; nur haben wir dann das erste כִּי nicht mit *quia*, sondern gleich dem zweiten mit *cum* zu übersetzen: „da (wenn) ich gefallen bin, so stehe ich auf, wenn ich in Finsterniss sitze, ist der Herr mein Licht." Das „Aufstehen" ist faktisch, da das Volk bethet, noch nicht eingetroffen, daher hat Hieronymus קמתי passend durch das *fut. consurgam* gegeben; dagegen ist der Herr schon Licht, d. h. mein Vertrauen im Unglücke. Auch im Elende, in der Finsterniss hat der Herr nicht aufgehört, ein treuer Gott zu sein. Auch wir reden von einem Hoffnungssterne, Hoffnungsschimmer; dasselbe meint unser Ausdruck: Licht in der Nacht. Auf Israel liegt keine lichtlose Nacht: wenn das wäre, dann dürfte sich die Widersacherin freuen.

v. 9. Der Bethende weiss recht gut, dass er nur Verdientes leidet: wie er gethan, so ist ihm geschehen; es konnte gar nicht anders kommen. Aber es wird anders werden, „weil der Herr nicht ewiglich zürnet." Die Strafe kam nicht aus einem ewigen Rathschlusse Gottes, sie war kein unvermeidliches Verhängniss, sondern aus seinem Zorne, und wird daher mit ihm wieder vergehen. Seinen Zorn will Israel ergeben tragen, bis er vergeht — mag er auch noch so lange dauern. Dass der Zorn dem Erbarmen weichen wird, weiss es; dann wird der Herr die Sache Israels (seinen Rechtsstreit) zur Entscheidung bringen. Statt des einfachen, mehr negativen: „ich will den Zorn des Herrn tragen, bis er vergeht, bis er ihm genuggethan," sagt der Bethende nach-

drucksamer: „bis er meine Rechtssache schlichtet," denn die Wiederbegnadigung Israels ist zugleich ein Gericht über alle seine Feinde. Sie haben sich am Volke Gottes versündigt, sie werden dafür gerichtet; der Herr wird seine Zuchtruthe in's Feuer werfen. Auch die Bösen sind Werkzeuge seiner Hand, ohne dass sie aber desshalb auf Straflosigkeit Anspruch hätten. Die Feinde Israels waren immer auch zugleich Feinde Gottes; sie glaubten den Gott Israels überwunden zu haben, wenn sie sein Volk sich unterwarfen, und aus eigener Macht zu handeln, da doch alle Gewalt von Gott ist (vergl. Is. X, 8—16). Darum sind sie dem Strafgerichte des Herrn verfallen, das über sie am Tage der Errettung Israels ergehen wird. „Mein Gericht machen" = mir Recht verschaffen. Die Grundlage des Gerichtes ist Gerechtigkeit; Gericht halten und Recht verschaffen ist daher nothwendig Eines und dasselbe. Treffend hat Hieronymus *educet me* (יוֹצִיאֵנִי) unabhängig von *donec* behandelt. Es steht vielmehr parallel zum ersten Versgliede: „den Zorn des Herrn will ich tragen: er wird mich herausführen aus der Finsterniss (Vers 8) zum Lichte," da „werde ich seine Gerechtigkeit sehen"; worin diese bestehe, zeigt der nächste Vers.

v. 10. Die Gerechtigkeit Gottes äussert sich in zweifacher Weise: als Treue gegen seine Verheissung an Sion und als Strafgerechtigkeit gegen ihre Feinde. Sehen wird meine Feindin die erste Aeusserung der göttlichen Gerechtigkeit, die ich erfahren werde, und beschämt sein, weil alle ihre Erwartungen plötzlich zu Schanden werden, und ihr Spott auf ihr eigenes Haupt zurückfällt. Sehen werde ich die zweite Aeusserung der göttlichen Gerechtigkeit, die sie erfahren wird, da sie „der Zertretung hingegeben wird, wie Gassenkoth", da ihre Macht erbarmungslos zertrümmert wird. Zu *operietur conf.* vergl. Abd. 10; zu *ubi est* ... Joel II, 17; zu *erit in conculc.* Is. X, 6, wo derselbe Ausdruck vom Volke Israel steht.

v. 11. Antwort und Bestättigung der Erwartungen des Volkes durch den Propheten. *dies, ut aedificentur*, „es ist ein Tag, dass ..." Gott hat einen solchen Tag vorherbestimmt; er bleibt nicht aus. „Wiedererbaut wird Sion," denn es liegt im Schutte, III, 12; *maceria* ist genau das hebräische גדר, zunächst „Garten-

mauer", dann auch im weitern Sinne. Das dunkle *longe fiet lex*, die wörtliche Uebersetzung des Hebräischen ירחק־חק hat Hieronymus ganz im Sinne der ältesten, jüdischen Tradition erklärt: *In illa die longe fiet lex, sive praeceptum et jussio et est sensus, nequaquam Babyloniorum imperio subjacebis*, und weiter unten: *repellet legitima dies illa, non legitima Dei, sed ea legitima, quae adversum legem Dei, o Babylon jusseras observari.* Vergl. den Chaldäer: *in illo tempore irrita fient decreta gentium* (יתבטלן גזירת עממיא); unter den Neuern Rosenmüller; חק (von חקק, eingraben), das Eingegrabene, Eingezeichnete, dann: Befehl, Gesetz im weitesten Sinne des Wortes; Michäas scheint dieses Wort wegen der Paronomasie mit ירחק gewählt zu haben; der Artikel fehlt, um den Begriff „Befehl" im weitesten Sinne festzuhalten. Alles, was Vorschrift, Befehl, Abhängigkeit, Beengung heisst, ist ferne; vielmehr kommt man zu dir, um deine Befehle entgegenzunehmen. Gerne übersetzt man jetzt: „an jenem Tage wird fern sein die Gränze;" die Gränze, welche durch die Mauern gebildet werden soll, wird in die Ferne gerückt werden, damit die Heimkehrenden Platz haben; aber wir würden wenigstens das *suff.* ך erwarten, wie vor גדריך: „an jenem Tage wird ferne sein, in die Ferne gerückt werden deine Gränze." Wie חק ohne alle nähere Bestimmung hier „Gränze" heissen könne, ist schwer einzusehen; die Stelle Is. XXV, 15 kann nicht hieher bezogen werden. Wegen dieser Schwierigkeit behandeln Andere desshalb unsern Satz als Parenthese: „jener Tag — fern ist die Frist — da wird man zu dir kommen (Ewald, de Wette, Umbreit)," aber die dreimalige Wiederholung von יום wäre zu schleppend; dann weiss der Prophet nichts, dass die Frist noch ferne sei, im Gegentheile dachten Alle sich die Entfaltung der Geschicke Israels im raschesten Fortschritte. Nach der traditionellen Uebersetzung sagt der Prophet zunächst zwei Dinge voraus: 1) die Wiedererbauung Jerusalems; 2) die völlige Unabhängigkeit von jedem fremden Einflusse, Freiheit von jeder Art fremder Willkühr. Ich kann nicht einsehen, dass sich diess Alles zu sehr von selbst verstehe, als dass es der Prophet hätte zu sagen brauchen (Caspari). Das wird überhaupt kaum ein Maassstab zur Beurtheilung prophetischer Aussprüche sein.

v. 12. *Veniet*, „man wird kommen,“ d. i. die Weggeführten werden heimkehren, *veniet* = *redeunt*. Als Ort der Wegführung wird zunächst Assyrien genannt und (nach dem Hebräischen auch) Aegypten; Letzteres, weil es da immer Juden gab, und weil es neben Assyrien die zweite Weltmacht war. Nur eine scheinbare Schwierigkeit macht das *masc.* עָדֶיךָ, *ad te*, statt עָדַיִךְ *fem.*, weil Sion oder das Land angeredet ist; denn Michäas dachte sich das Land nicht ganz und gar entvölkert, so dass zu den Zurückgebliebenen immerhin Weggeführte heimkehren konnten. Wir sind also nicht berechtigt, *veniet* etwa von der Bekehrung der Heiden zu erklären (nach IV, 1—4). Das Vorhergehende: „die Mauern Jerusalems werden erbaut,“ weiset als nächstes messianisches Moment auf die Rückkehr der Exilirten, und zwar keine partielle, sondern allgemeine, aus jedem Lande der Erde. *civitates munitae*, im Hebräischen „Städte Mazors“, d. i. Aegypten, מצור = מצרים; der Name מצור von Aegypten kommt noch Is. XIX, 6 und XXXVII, 25 (?) vor, was indess die Alten nicht erkannten; sie lasen מצור durchaus als *appell.*; Michäas wählte מצור wegen אשור, sowohl in Beziehung auf den Gleichklang des Lautes, als die Uebereinstimmung der Bedeutung (אשור, aufgerichtet, aufrecht, glücklich, מצור, Befestigung). Aegypten war voller Festungen, daraus schien die Rückkehr am schwierigsten; aber der Wille Gottes sprengt alle Riegel und Thüren. *usque ad* ist nur eine freie Uebersetzung von ו, *et* wäre entsprechender. *a civitatibus munitis* (im Hebräischen מצור allein); „bis an den Fluss,“ d. i. den Euphrat. Von Norden (Assyrien), von Süden (Aegypten) und von Osten (Euphrat) werden die Gefangenen heimkehren. Im Westen lag das Meer, und indem Michäas dieses noch in seine Schilderung aufnimmt, erweitert sie sich zu einem neuen Satze: „zu Meer von Meer und zu Berg von Berg,“ mit Umstellung der Präpos. statt des uns geläufigeren: von Meer zu Meer. In diesem letzten Satze hat er kein bestimmtes Land mehr vor Augen, sondern alle und jede Länder, die von Meeren und Bergen umschlossen sind. Berge oder Meere schliessen den Horizont ab, daher sie auch hier gesetzt werden.

v. 13. Die Strafgerichte Gottes aber müssen zu ihrer Erfüllung kommen: „doch das Land wird werden = muss werden zur

Wüste;" das gegenwärtige Israel ist dem Strafgerichte Gottes wegen seiner Gesinnung und Werke unabwendbar verfallen. Das Volk vergass bei freudigen Verheissungen nur zu gerne seinen gegenwärtigen Zustand; es musste immer wieder und wieder an seine Verkehrtheit und deren heillose Folgen erinnert werden. Eine andere Auffassung des Verses, unter *terra* die ganze „heidnische Welt" zu verstehen, liegt zwar sehr nahe: „Und (an jenem Tage) wird die Erde (die heidnische Welt) zur Wüste werden," doch weiset der Zusatz „wegen seiner Bewohner" entschieden auf die vorhergehenden Klagen zurück. Plötzliche Rückblicke auf die Gegenwart sind bei Propheten eben so häufig, als Uebergänge in die messianische Zukunft. „Früchte der Gedanken (Vorhaben, Pläne)" = die (bösen) Werke; zu מעלל vergl. III, 4.

v. 14. Gebeth des Propheten um letzt-endliche Erfüllung der messianischen Erwartungen. Das Volk ist heimgekehrt, die messianische Zeit hat begonnen; jetzt harret es nur noch auf den Hirten, der es weiden wird „in der Kraft des Herrn". Der Prophet hat sich ganz in die messianische Zukunft versenkt; er bittet nicht vom historischen Standpunkte aus, sondern vom idealen des Messiasreiches. Sein Gebeth ist auch zugleich das der Israeliten, die mit ihm sprechen: Vollende, o Herr, was du begonnen, und weide dein Volk, sende deinem Volke den verheissenen Hirten, vergl. V, 3. „Heerde deines Erbes" enthält den Beweggrund, auf den gestützt der Prophet seine Bitte vorträgt, denn es ist ja „seine Heerde", die von ihm als sein Erb- und Antheil erwählte. Gott übt nur sein heiliges Vorrecht aus, wenn er Israel hüthet und weidet. Ein Anderer kann und darf dessen „Hirt" nicht sein. „Die abgesondert, allein Wohnenden" ist ein Prädikat von Israel, genommen aus L e v i t. XXIII, 9, der Bileamischen Weissagung: „Siehe da ein Volk, abgesondert wohnt es (לבדד ישכון), und unter die Völker lässt es sich nicht rechnen." Aehnlich D e u t. XXXIII, 28: „Und Israel wohnt sicher (בטח), abgesondert (בדד) der Quell Jakobs, in einem Lande des Korns und Mostes; auch seine Himmel träufeln Thau." Allein, abgesondert wohnen hat also auch zugleich den Nebenbegriff des „Sicher-Wohnens", und ist somit ein Prädikat, das am Volke Israel in der messianischen

Periode vollkommen wahr werden wird. Unser Ausdruck anticipirt daher ebenso die messianische Zukunft, wie der vorhergehende: „Weide." Gott selbst hat Israel zurückgebracht aus dem Lande der Knechtschaft, sicher wohnt es auf dem schattenreichen Karmel und dem grünen Basan und Galaad, wie in der ersten Zeit; möge er da sein Volk nun auch weiden, dessen Hirte sein in Ewigkeit. *in saltu*, *in medio Carmeli* gehört zu *habitantes*, nicht zu *pasce* zunächst. Das Volk bezeichnet damit nicht, wo es geweidet werden möchte, als ob es noch nicht daselbst wäre, sondern dass es da, wo es ist, nun noch von Gott gehüthet und geweidet werde. „Karmel und Basan" werden gerne mit einander verbunden (Is. XXXIII, 9), und gelten überhaupt als Ideale herrlicher Landschaften, Am. I, 2. Is. X, 18: *gloria Carmeli.* Ebend. XXXV, 2: „Die Pracht des Libanon wird ihr gegeben, der Schmuck des Karmel und Saron." Hier stehen „Karmel und Basan" noch speziell wegen der Vergleichung Israels mit einer Heerde, indem sie gerade an den herrlichsten Triften besonders reich waren. *in saltu*, im Hebräischen יַעַר, „Wald," mit der nähern Bestimmung: „in Mitte des Karmel;" der Karmel war mit Waldungen bedeckt, welche aber seiner Schönheit und Fruchtbarkeit keinen Eintrag thaten; ob damit auf die „grössere Sicherheit der Wohnenden" hingedeutet sei, lassen wir dahingestellt; wahrscheinlich ist es nicht. Indem die Alten durchaus den *plur. habitantes* (Chaldäer, Syrer, LXX) haben, lasen sie שֹׁכְנֵי wohl als *stat. constr. plur.* mit folgendem לְ, dieselbe Construction Ps. II, 12: חוֹסֵי־בוֹ, und noch oft. Eine Hinweisung auf unsern Vers und zugleich dessen einfachste Erklärung enthält Jer. L, 18, 19: „Darum spricht also der Herr der Heerschaaren, Gott Israels: Siehe ich ahnde an dem König von Babel und an seinem Lande, wie ich geahndet an dem Könige von Aschur. Und ich führe Israel zurück in seine Wohnung, dass es weide auf Karmel und Baschan, und auf dem Gebirge Ephraim und Gilead seine Seele sich sättige." — „Wie in der Urzeit, wörtlich: den alten Tagen" (d. i. den Tagen der Vorzeit) bezieht sich auf „weide", sei nochmal Hirt deines Volkes, wie du es warest bei seinem Auszuge aus Aegypten. Die „erste Zeit des Volkes Gottes" und die „letzte, messianische" werden von den Propheten gerne zusammengestellt, die eine dient

als Vorbild der andern, Is. LXI, 1, 7. LXIII, 9, 19; vergl. meine Erklärung des Isaias, II, S. 36.

v. 15. Die Antwort Gottes schliesst sich genau an die Bitte an: „Weide dein Volk wie in den alten Tagen.“ Ja, ich will ihr Hirte sein, wie am Tage ihres Auszuges aus Aegypten, unter Erweisung derselben, ja noch grösserer Wunder. *ostendam ei*, veranlasst dadurch, dass die Antwort zunächst an den Propheten gerichtet ist; es steht also *ei* nicht für *tibi*; die Rede gewinnt dadurch an Nachdruck.

v. 16. *Gentes*, alle Völker ausser Juda, die ganze heidnische Welt. *confundi super*, מִן von, veranlasst von, = ob, wegen. Weil sich alle ihre Macht dem, was Gott thut, gegenüber als eitel erweist, schämen sie sich derselben. „Die Hand auf den Mund legen“ = verstummen; das Zeichen steht für die Sache, vergl. Richt. XVIII, 19: „Schweige, lege die Hand auf den Mund.“ Die Ohren werden „taub“ vom Schrecken und Staunen über die Dinge, welche sie sehen, nicht „vom Donner seiner Machtthaten“, wie Hitzig meint, da würde der Prophet einen andern Ausdruck gebrauchen, vergl. 1 Sam. III, 11: „Siehe, ich thue eine Sache in Israel, dass Jedem, der davon hört, beide Ohren gellen.“ Bei ausserordentlichen Dingen, die man sieht, erstarrt der Mensch vor Schrecken, Auge und Ohr und alle Glieder versagen ihre Dienste.

v. 17. „Staub lecken“ — Ausdruck der tiefsten Demüthigung, indem man sich in den Staub, auf den Boden hinbeugt. Der Ausdruck selbst ist von der Schlange hergenommen, den auch Michäas beifügt, während er in den übrigen Stellen fehlt, vergl. Ps. LXXII, 9: „Vor ihm beugen sich die Bewohner der Wüste, seine Feinde lecken Staub.“ Is. XLIX, 23: „Den Blick auf den Boden werden sie dir huldigen und den Staub deiner Füsse lecken.“ Wir haben in diesen Worten schon einen Fortschritt vom Schrecken zur Huldigung, womit die Anbethung als Schlussakt eingeleitet und vorbereitet wird. „Sie werden aufgeschreckt wie Gewürm der Erde,“ das wehrlos ist; das Vergleichungsglied liegt in der Unfähigkeit, Widerstand zu leisten. Hieronymus indess und die Ausgabe der Vulgata von 1590 haben *turbabuntur de aedibus suis*, was dem Hebräischen näher liegt und entsprechender ist: „sie werden aufgeschreckt aus ihren Häusern,“ d. i. sie kommen zitternd, bebend hervor aus ihren Schlössern (מסגרות). Die

Stelle ist aus Ps. XVIII, 46: „sie beben aus ihren Schlössern." Michäas hat nur wie oben das Vergleichungsglied: „wie Gewürm der Erde" beigefügt. Hier liegt auch das *tert. comp.* in der Wehrlosigkeit, nicht, wie man meinen könnte, im Versteckt-, Verborgensein, als hätten sich die Völker gleich dem Gewürm der Erde verkrochen.

v. 18. Im Hinblick auf diese wunderbare Verheissung (Vers 15), nicht auf die Werke selbst, die Gott thun wird, denn Michäas ist wieder in die historische Gegenwart zurückgegangen — bricht er in eine rührende Lobpreisung der göttlichen Güte und Erbarmung aus. Denn Alles das thut, solche Wunder wirkt Gott einzig darum, weil er barmherzig ist. Desshalb sagt der Prophet sehr nachdrücklich: „Wer ist ein Gott, wie du, der Schuld vergibt?" Mächtige Götter mag es geben, aber wo barmherzige? *transire* (= *praeterire*) *peccatum*, an der Sünde vorübergehen, sie überhüpfen, d. i. schonen. Da die Sünde mit dem Sünder Eines ist, so kann von einem Schonen der Sünde statt des Sünders (*per metonym.*) gesprochen werden. Dass dieses Schonen nicht die Sünde selbst trifft, zeigt das unmittelbar vorhergehende *auferre peccatum*. Beide Ausdrücke: *auferre peccatum* und *transire pecc.* sind (so enge verbunden) von Wichtigkeit für die Rechtfertigungslehre. *immittere furorem* frei und etwas eilfertig von Hieronymus übersetzt, genau: „den Zorn festhalten." Er selbst gibt החזיק oben IV, 9 mit *comprehendere*, Is. IV, 1 *apprehendere* u. s. w. Zu *ultra* bemerkt er: *Pro ultra, Symmachus transtulit: in sempiternum: Theodotio, in finem: LXX et V. Ed., in testimonium: pro quo positum est in Hebraeo Laed; et tam ultra, quam sempiternum, et testimonium intelligi potest.* Zunächst hiesse somit der Text der Vulgata: „nicht ferner wird u. s. w.;" aber diess „nicht ferner" steht im Sinne von: nicht immerfort. *quoniam volens* gibt den Grund an, warum Gott seinem Zorne Maass und Gränze gesetzt hat: „denn er will (= er hat seine Lust am) Erbarmen."

v. 19. Gott hat sich abgewendet wegen der Sünden seines Volkes, vergl. oben VII, 1—6; aber das wird nicht ewig dauern. Weil er barmherzig ist, wird er sich seinem Volke wieder zuwenden: „Er wird umkehren und sich unser erbarmen." Michäas häuft die Ausdrücke, um ja die Sündentilgung recht hervorzuheben.

deponere, weglegen; stärker ist das hebräische כבש mit Füssen treten, hergenommen von der völligen Ueberwindung eines Feindes. Die Sünde steht als eine Macht Gott gegenüber, die er aber bezwingt, bewältigt, zerstört, ja in die Tiefe des Meeres stürzt. Letzteres heisst nicht: ewiger Vergessenheit anheimgeben (*sempiterna oblivione delebis*, Maurer nach Rosenmüller), sondern ganz eigentlich: vertilgen, auslöschen, vergl. Is. XLIII, 25: „Ich bin's, der deine Ungerechtigkeit tilgt" — מחה siehe dazu die Lexx.

v. 20. Er wird aber Israel nicht bloss vergeben, sondern auch aller Wahrheit und Gnade theilhaft machen, die er den Vätern seines Volkes zugeschworen. „Wahrheit und Gnade" ist der Gegenstand aller Offenbarungen Gottes; das ganze alt- und neutestamentliche Wort Gottes ist Wahrheit und Gnade. Darin sind alle messianischen Verheissungen enthalten. „Wahrheit" ist die objektive Wahrheit (das Wahre), nicht die subjektive in Gott (= Treue, *fides*, falsch Maurer). *misericordia*, חסד = *gratia*.

Druck von *C. Fr. Meyer* in Weissenburg.

Verbesserungen.

Seite	Zeile		lies:
59	16	von unten	» hebräischen (statt: arabischen).
65	12	» oben	» נִפֵּץ.
89	11	» unten	» מעיר.
134	6	» oben	» deiner.
144	16	» »	» האן.
268	1	» »	» וימכרו.
435	6	» »	» בכפיהם.
467	12	» »	» affektvoller.
479	9	» »	» las (für: hat).
493	1	» »	» رثم.

Im Verlage von G. Joseph Manz in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Schegg, P., Geschichte der letzten Propheten. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Offenbarung. 2 Abtheilungen. gr. 8. geh. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 25 sgr.

Evangelia, IV, Novi Testamenti. Graeca ad Vulgatam, quam opposuit, accurate recognita orthodoxe explanata, in latinum sermonem conversa edidit A. Liber Baro de **Berlepsch.** Vol. I. Evangelium Matthaei compl. Lex. 8. cart. 6 fl. od. 3 Thlr. 15 sgr.

Gügler, A., die **heilige Kunst,** oder die Kunst der Hebräer. (1r Bd.) 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 5 sgr.

— — dasselbe. 2r Bd. Auch u. d. Titel: Die Darstellung und Erklärung der heiligen Schriften aus ihnen selbst. 1r Thl. Darstellung der Bücher des **alten** Bundes. 1te Hälfte. 8. 2 fl. 30 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

— — dasselbe. 3r Bd. Auch u. d. Titel: Die Darstellung und Erklärung der heiligen Schriften aus ihnen selbst. 1r Thl. Darstellung der Bücher des **alten** Bundes. 2te Hälfte. 8. 2 fl. 30 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr. (1—3r Bd. 7 fl. od. 4 Thlr. 5 sgr.)

— — nachgelassene Schriften. (Herausgegeben von J. Widmer.) 1r Thl. Auch u. d. Titel: Reden an studirende Jünglinge über Gegenstände höherer Bildung. 8. 1 fl. 20 kr. od. 25 sgr.

— — dasselbe. 2r Thl. Auch u. d. Titel: Christliche Reden bei feierlichen Anlässen gehalten. 8. 1 fl. 30 kr. od. 25 sgr.

— — dasselbe. 3r Thl. Auch u. d. Titel: Die Darstellung und Erklärung der heiligen Schriften aus ihnen selbst. 2r Thl. Darstellung der Bücher des **neuen** Bundes. 1te Hälfte. 8. 1 fl. 20 kr. od. 25 sgr.

Herd, Dr. F., Erklärung der **Messianischen Weissagungen** im alten Bunde. 1r Thl. 1te und 2te Lief.: Erklärung der Messianischen Weissagungen im Pentateuch. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Lomb, Dr., Commentarius in divi **Pauli** Apostoli **Epistolam** ad **Hebraeos.** 8. maj. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Passaglia, (e soc. Jesu in rom. colleg. theolog. profess.) Caroli, commentarius de **praerogativis** beati **Petri** apostolorum principis, auctoritate divinarum literarum comprobatis. Lex. 8. Velinpap. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25 sgr.

Reithmayr, Dr. Fr. X., **Commentar** zum **Briefe** an die **Römer.** gr. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25 sgr. (Mit theilweiser Zugrundlegung von Möhler's hinterlassenen Scripten.)

— — Einleitung in die **kanonischen Bücher** des **neuen Bundes.** gr. 8. geh. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 20 sgr.

Wirth, J. M., Erläuterungen über das Sendschreiben des heiligen Apostels **Paulus** an die **Römer.** Aus den hinterlassenen Manuscripten. Dem Drucke übergeben von J. M. Frieß. gr. 8. 1 fl. od. 20 sgr.

— — Uebersicht der **Weissagungen** von Christus und seinem Reiche. Aus dessen nachgelassenen Papieren herausgegeben von J. M. Frieß. gr. 8. 24 kr. od. 7½ sgr.

In demselben Verlage ist ferner erschienen:

C. PASSAGLIA S. J.,
COMMENTARIUS
DE PRAEROGATIVIS BEATI PETRI
apostolorum principis, auctoritate divinarum literarum comprobatis. Lex. 8. Velinpap. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25 sgr.

C. PASSAGLIA S. J.,
DE AETERNITATE POENARUM
deque igne inferno commentarius. Lex. 8. 30 kr. od. 10 sgr.

C. PASSAGLIA S. J.,
DE ECCLESIA CHRISTI
Commentariorum libri quinque. Vol. I. Quo primus et alter liber cont. Vol. II. Quo tertius liber cont. Lex. 8. 8 fl. od. 5 Thlr.

Dr. Fr. X. Reithmayr,
Einleitung in die canonischen Bücher des neuen Bundes.
gr. 8. 4 fl. 30 kr. od. 2 Thlr. 20 sgr.

Dr. Fr. X. Reithmayr,
Commentar zum Briefe an die Römer.
gr. 8. 4 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 25 sgr.
(Mit theilweiser Zugrundlegung von Möhlers hinterlassenen Schriften.)

Dr. P. Schegg,
Geschichte der letzten Propheten.
Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Offenbarung. 2 Abtheil. gr. 8. 2 fl. 42 kr. od. 1 Thlr. 25 sgr.

Dr. V. Thalhofer,
Erklärung der Psalmen,
mit besonderer Rücksicht auf deren liturgischen Gebrauch im römischen Brevier, Missale, Pontificale und Rituale, nebst einem Anhang, enth. die Erklärung der im Brevier vorkommenden alttestamentlichen Cantica. 2te, verm. u. verb. Aufl. gr. 8. 4 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 24 sgr.

C. v. Lasaulx,

Studien des classischen Alterthums.

Akademische Abhandlungen. Mit einem Anhange politischen Inhalts. gr. 4. (70 Bogen.) 7 fl. od. 4 Thlr. 8 sgr.

Der reiche Inhalt dieses Werkes ist: 1. Die Geologie der Griechen und Römer. 2. Ueber den Entwickelungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens. 3. Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer. 4. Ueber die Bücher des Königs Numa. 5. Die Gebete der Griechen und Römer. 6. Der Fluch bei Griechen und Römern. 7. Der Eid bei den Griechen. 8. Der Eid bei den Römern. 9. Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem einen auf Golgatha. 10. Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. 11. Prometheus, die Sage und ihr Sinn. 12. Die Linosklage. 13. Ueber den Sinn der Oedipussage. 14. Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. 15. De mortis dominatu in veteres. 16. Brief an Guido Görres über Jerusalem. 17. Reden und Anträge in der deutschen Nationalversammlung. 18. Reden in der baierischen Ständeversammlung.

Novum Testamentum.

Graece e codice vaticano ed. Dr. V. Loch. 8. 1 fl. 21 kr. od. 27 sgr.

Novum Testamentum.

Latine ex vulgatae editionis exemplaribus et correctoriis romanis ed. Dr. V. Loch. 8. 48 kr. od. 15 sgr.

Novum Testamentum.

Textum **graecum** ex codice vaticano, **latinum** ex vulgatae editionis exemplaribus correctum ed. Dr. V. Loch. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 8 sgr.

Dr. J. N. Sepp,

das Leben Jesu Christi.

Mit einer spekulativen Abhandlung von Jos. v. Görres. 2te Auflage. Ir Thl. 1r—2r Bd. Chronologie des Lebens Jesu. — Uranologie. IIr Thl. Evangelienharmonie. 1r u. 2r Bd. Die Jugendgeschichte Jesu. — Der Lehrwandel Christi. IIIr, IVr u. Vr Bd. Der Lehrwandel Christi. Mit 1 color. Karte v. Palästina u. 1 lithogr. Tafel. VIr Bd. Das Leiden Christi. gr. 8. 23 fl. 39 kr. od. 14 Thlr. 15 sgr.

Dr. J. N. Sepp,

das Heidenthum

und dessen Bedeutung für das Christenthum. 3 Bde. (I. Kosmische Theologie, oder die Naturreligion und der Polytheismus. II. Der Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus. III. Der Heroencult und die Messiaden der Völker. Dualismus.) (86 Bogen.) gr. 8. geh. 8 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 10 sgr.

Schegg, Peter,

Die kleinen Propheten

Bd.: 1

1862

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.322(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776656-1